ALEXANDRU NICULESCU

TATĂL NOSTRU[*]

I

În istoria creştinismului românesc, pe care – în formele sale, confesionale, de organizare – am examinat-o într-o serie de lucrări (printre altele, Niculescu 2004, p. 171-252) –, au rămas încă neelucidate probleme de procedură liturgică, tot atât de importante precum este şi cultul creştin care le utilizează.

1. În primul rând, rugăciunile (am arătat, în altă parte, că termenul *rugăciune* nu apare decât în româna din nordul Dunării). Fiecare cult creştin îşi are rugăciunile sale, iar, în cazul teritoriului românesc, structura lor textuală este diferită nu numai de la o liturghie confesională la alta, dar şi de la o zonă de cultură la alta. Ortodoxia românească – subliniam – prezintă oarecare diferenţe, în detalii liturgice, după cum este vorba de Muntenia (Ţara Românească, Vala(c)hia), de Moldova sau de Transilvania: obedienţe ecleziastice intraortodoxe explică uşor astfel de deosebiri rituale. Dar catolicismul? Nici („romano"-)catolicismul nu este omogen: cel maghiar din Ardeal este uneori apropiat (dacă nu „infiltrat") de confesiuni protestante (mai ales de calvinism), cel din Moldova, de origine poloneză, are „contacte" ortodoxe – prin ruteni, cu Moravia –, dar şi cu protestanţii (prin comunităţile germanofone din sud, din vest şi din nord-est). Profesorul Cesare Alzati de la Universitatea Catolică din Milano, cel care prin lucrările sale s-a afirmat drept cel mai bun cunoscător străin al creştinismului românesc multiconfesional, consideră spaţiul religios românesc drept cel mai fragmentat teritoriu creştin din Europa: un *puzzle* cu cel puţin *zece* confesiuni creştine şi noncreştine (ortodocşi, catolici, greco-catolici, luterani (evanghelici), calvini, unitarieni (Cluj), ortodocşi de „stil vechi", evrei, mahomedani, neoprotestanţi (baptişti) etc.), ceea ce nu este decât *reflectarea* poziţiei geografice şi istorice a teritoriului locuit de români de-a lungul veacurilor („au carrefour des empires", cum ne caracteriza un ziarist francez prin 1932, sau „între Orient şi Occident", cum îndeobşte se spune). Să nu uităm că unitatea statală a României noastre nu are încă nici o sută de ani, iar presiunile politice exterioare (şi interioare, cele corelate cu etniile conlocuitoare) nu au încetat până astăzi.

2. Puterea moral-politică a românilor a constat – şi constă – în construcţia unei identităţi statale multietnice unitare, indestructibile, în ciuda vicisitudinilor istoriei. La

---

[*] O variantă a primelor două părţi ale acestui articol a apărut în „Vatra", XXXIII, 2006, nr. 11–12, p. 100–116.

DACOROMANIA, serie nouă, XI–XII, 2006–2007, Cluj-Napoca, p. 17-75

aceasta, însă, contribuția Bisericii Ortodoxe de pe ambii versanți ai Carpaților a fost imensă: ortodoxia a fost *un liant puternic* (recunoscut chiar de Kiril Lukaris, patriarhul (proreformat) al Constantinopolului, într-un bine cunoscut răspuns dat principelui Gavril Bethlen al Transilvaniei, în 1629) între Țara Românească, Moldova şi Transilvania. Ceea ce nu însemna că ortodoxia românească era unitară. Pentru regiunile danubiene, apropierea (şi contactele) cu Patriarhatul de la Ohrida, obediența ierarhică a Banatului şi a Transilvaniei de mitropolia sârbească de la Karlowitz, adică ortodoxia grecilor şi a bulgarilor, erau dominante. În Moldova, ortodoxia Ucrainei şi a Rusiei („a treia Romă"!) avea, de asemenea, un rol important. În acest fel, ortodoxia românească – oricât de nuanțată era, regional (prin obediențe ierarhice şi influențe teologice) –, a putut să întărească rezistența etnică identitară religioasă a românilor.

Dar, în acest fel, ortodoxia românească – deşi creştinismul nostru este originar (sec. II–III) – devenea, prin subordonare ierarhică, organizare (sau chiar prin ritualul liturgic), dependentă de culturi teologice înconjurătoare. Primisem primele elemente creştine direct de la greci şi de la romani, dar, prin creştinarea slavilor meridionali şi orientali (începând din sec. IX), dobândisem o organizare ortodoxă dirijată de culturi şi ierarhii teologice ulterioare în timp, dar mai aproape şi mai bine structurate, fiind în contact direct cu Constantinopolul. Creştinarea noastră originară se transformase, *ipso facto*, într-o cultură ortodoxă *mediată*, „filtrată" sau dominată de alte ortodoxii – a slavilor meridionali şi a celor orientali.

3. Această pluralitate ortodoxă intermediată se complică şi mai mult în condițiile în care, în zone româneşti ortodoxe, precum Transilvania, biserica tradițională a românilor „de jos", țărani şi păstori fără drepturi (considerați „schismatici"), intră în contact şi cu religiile *receptae*, mai ales cu catolicismul roman şi cu Reforma protestantă şi calvină. „Rectificări" liturgice şi terminologice ale slavo-bizantinismului apar în Biserica transilvană. Şi în Moldova, se ştie, influențe orientale de la Kiev şi de la Moscova s-au făcut resimțite de-a lungul veacurilor (în Basarabia, chiar şi astăzi!).

Ortodoxia românească urmează, fidel, repartiția regională a culturii românilor de la nordul Dunării. Printr-un paradox, Biserica noastră „absoarbe" elemente de ritual creştin „alogen", dar *rămâne* o Biserică Ortodoxă a întregului teritoriu al românilor, care se recunosc în ea.

4. Cea mai evidentă dovadă este rugăciunea *Páter hemõn, Pater noster, Tatăl nostru*, care, trecută în traducere prin toate limbile pământului, în zonele creştine, poartă numele teologic *oratio dominicalis* „rugăciunea împărătească", sau, pur şi simplu, „rugăciunea lui Iisus". Această rugăciune, pe care, după cum se afirmă *numai* în *Evanghelia după Luca*, apostolii i-ar fi solicitat-o lui Iisus („Doamne, învață-ne să ne rugăm, aşa cum şi Ioan i-a învățat pe ucenicii lui" – *Luca*, 11, 1), ar fi trebuit să aibă o structură stabilă, dacă nu fixă. Nu a fost deloc astfel, nici măcar în evanghelii. Versiunea din *Evanghelia după Matei*, 6, 9–13 este mai amplă decât versiunea din *Evanghelia după Luca*, 11, 2–4. Iată-le, comparativ, în versiunea grecească:

Matei, VI, 9–13:

„Páter hēmõn ho en toĩs ouranoĩs
hagiasthētō tò ónomá sou;
elthétō hē basileía sou
genēthētō tò thélēmá sou
hōs en ouranõ$_{i}$ kaì epì gẽs;
tòn árton hēmõn tòn epioúsion dòs hēmĩn sēmeron;
kaì áphes hēmĩn tà opheilēmata hēmõn
hōs kaì hēmeĩs aphēkamen toĩs opheilétais hēmõn;
kaì mē eisenénkē$_{i}$s hēmãs eis peirasmón
allà rhũsai hēmãs apò toũ ponēroũ”.

Luca, XI, 2–5:

„Páter
hagiasthētō tò ónomá sou
elthétō hē basileía sou
tòn árton hēmõn tōn epioúsion dídou hēmĩn tò kath’ hēméran
kaì áphes hēmĩn tàs hamartías hēmõn
kaì gàr autoì aphíomen pantì opheílonti hēmĩn
kai mē eisenénkē$_{i}$s eis peirasmón”[1].

Aceste texte au trecut în primele traduceri în limba latină, în variante uşor diferite (o traducere iniţială, unică, nu pare a fi existat). Cea mai veche este aceea din aşa-numita *Vetus Latina*:

> Mattheus: „Pater noster qui es in caelis / Sanctificetur nomen tuum / Adveniat regnum tuum / Fiat voluntas tua / in caelo et in terra / Panem nostrum cotidianum / da nobis hodie / Et dimitte nobis debita nostra / sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. / Et ne nos inducas in temptationem / sed libera nos a malo”.
>
> (Heinimann 1988, p. 75)

> Luca: „Pater / Sanctificetur nomen Tuum / Adveniat regnum Tuum / Panem nostrum quotidianum / Da nobis hodie / Et dimitte nobis peccata nostra / Si quidem et ipsi / Dimittimus / Omni debenti nobis / Et ne nos induces in tentationem”.

Acesteia, Tertulian, scriitor creştin care a trăit în sec. II–III, îi opune o versiune proprie (incompletă) în *De oratione dominica*:

> „Pater qui in caelis es, Sanctificetur nomen tuum, Fiat voluntas tua in caelis et in terra. Veniat regnum tuum. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Dimitte nobis debita nostra […]. Ne nos inducas in temptationem. Sed devehe nos a malo”.
>
> (Cabrol, Leclerq 1936, p. 248, s.v. *Oraison dominicale*)

---

[1] Textele evanghelice în greacă ne-au fost comunicate de prof. Francisca Băltăceanu, de la Universitatea din Bucureşti.

Aceste versiuni latine, primare, au stat la baza traducerii *Bibliei* de către Sf. Ieronim, cunoscută sub numele *Vulgata*, în sec. IV (după cum vom vedea, şi aceasta caracterizată de unele schimbări în text).

Trecut în română, direct, literal (deci nu întemeiat pe versiunea slavonă – cea care se utilizează în Biserica noastră), el arată astfel:

Matei, VI, 9–13

„Tatăl nostru
care eşti în ceruri
să fie sfinţit numele Tău
să vină domnia (lat. *regnum*) Ta
să se facă voia Ta
precum în cer, aşa pe pământ.
Pâinea noastră zilnică (lat. *quotidianum*, gr. *epioúsion*)
dă-ne nouă astăzi
şi iartă (lat. *dimitte*, gr. *áphes*) nouă datoriile noastre
cum şi noi iertăm datornicilor noştri,
ci liberează-ne de rău”.

5. În cele ce urmează ne vom ocupa de dificultăţile terminologice şi de modificările aduse de-a lungul veacurilor textului din *Evanghelia după Matei*. Textul restrâns din *Evanghelia după Luca* ne va servi drept termen de referinţă.

Iată însă, în traducere literală în limba franceză, cele două versiuni (dintr-o biblie standard):

Matei 6:	*Luca* 11:
„Notre père	„Père
qui (es) dans les cieux,	
que soit sanctifié ton Nom,	que soit sanctifié ton Nom,
que vienne ton Règne,	que vienne ton Règne,
que soit faite ta Volonté	
comme au ciel aussi sur terre.	
Notre pain quotidien,	Notre pain quotidien,
donne(-le) nous aujourd’hui,	donne(-le) nous chaque jour,
et remets-nous nos dettes	et remets-nous nos péchés,
comme nous aussi avons remis	car nous-mêmes aussi remettons
à nos débiteurs.	à tout (homme) qui nous doit.
Et ne nous introduis pas en tentation	Et ne nous introduis pas en tentation”.
mais délivre-nous du Mauvais”.	

6. După cum putem constata, între cele două rugăciuni evanghelice există deosebiri evidente. Deosebirile textuale dintre versiuni urcă departe în timp, în epoca originilor creştinismului. Mai întâi trebuie subliniat faptul că între cei doi evanghelişti existau diferenţe şi de limbă, şi de cultură. Matei era, după tradiţie, un apostol evreu care ar fi scris la origine în limba aramaică, dar singurul text atestat este în limba greacă. Luca, în schimb, era grec iudeizat, deci grecofon din Siria.

Este de observat că, în *Evanghelia după Matei*, Iisus se adresează lui Dumnezeu cu cuvintele: *Tatăl nostru, care eşti în ceruri*, ceea ce, afirmă teologia creştină, este, în a doua parte, o formulă „tipic evreiască" (care apare de 13 ori în *Evanghelia după Matei*). Expresia *care eşti în ceruri* nu apare la Luca.

Dar mai important este apelativul *Tată(l)* – care transformă rugăciunea lui Iisus într-o rugăciune filială. Invocarea lui Dumnezeu ca un *tată*, un *părinte*, este de origine evreiască: poporul evreilor se considera, în Vechea Alianţă (Legământ), fiii lui Iahve-Dumnezeu şi îl invocau numindu-l *Tată!* „al nostru". Dar invocarea ***individuală*** *Abba,* care apare în rugăciunea lui Iisus (mai ales versiunea Luca 11), dezvăluie esenţa divină a lui Iisus, intimitatea misterioasă fundamentală a filiaţiei sale. Ceea ce constituie mesajul *central* al *Noului Testament*, al Alianţei Noi (invocarea filială *Abba! Tată!* apare în evanghelii de 170 de ori!) Până la venirea lui Iisus, evreii utilizau termenul *Tată!*, dar numai în colectiv, ca o afirmaţie. Iisus îl foloseşte, cu titlu individual, adresându-i-se, direct, în multe situaţii (Ghetsimani; precum şi în timpul pătimirii pe cruce). Trebuie însă specificat că în *Evanghelia după Matei* se foloseşte termenul *Tatăl nostru* – care era utilizat şi în unele rugăciuni iudaice –, în timp ce *Evanghelia după Luca* menţionează numai invocaţia individuală directă *Abba! Tată!* Ceea ce înseamnă că Matei, evreu, era mai aproape de tradiţia religioasă ebraică, în timp ce Luca, de cultură elină, foloseşte în invocaţie numai vocativul grecesc *Páter*.

7. Analiza textului *Tatăl nostru* în relaţie cu sursele evreieşti (formule şi expresii care apar în rugăciunile evreilor) a fost făcută în mai multe lucrări (una dintre cele mai cuprinzătoare este Di Sante 1986, p. 29). Dând urmare – şi crezare – autorului, sintagmele şi ideile din *Tatăl nostru*, care apar şi în „binecuvântările" şi rugăciunile (orale) evreieşti, sunt: *Tatăl nostru, Numele tău să fie sanctificat, Să vină domnia Ta* („să se stabilească domnia Lui"), *să se facă voia Ta* („voinţa Ta să poată fi, Doamne!"), *pâinea noastră zilnică* („tu hrăneşti pe cei vii, din dragoste"), *iartă-ne nouă datoriile/păcatele* („iartă-ne, Tatăl nostru, căci am păcătuit [...] căci Tu eşti cel care graţiază şi iartă"), *nu ne face să intrăm în ispită* („nu ne da în puterea păcatului, a greşelii, a tentaţiei, nici a ruşinii"), *eliberează-ne de rău* („Tu eşti binecuvântat, Doamne, eliberatorul lui Israel").

Cea mai mare parte dintre propoziţiile din paranteză provin din textul unei rugăciuni denumite *Qaddish*, o „sanctificare" cu care se încheia serviciul religios din sinagogă (o rugăciune mai ales pentru morţi). În plus, *Qaddish* era recitată în limba aramaică, limba nativă a lui Iisus. Cum se putea ca Iisus, care fusese crescut într-o familie pioasă, ce respecta religia tradiţională ebraică şi care cunoştea rugăciunile din templu şi, mai ales, liturghia sinagogală, să nu recomande apostolilor săi ceea ce El însuşi învăţase, aşa cum, probabil, El însuşi, în aramaică, se ruga? Dar, trebuie precizat, *nu poate fi considerat* textul din *Tatăl nostru* ca o rugăciune ebraică: ea nu conţine nimic incompatibil cu rugăciunile iudaice, dar filiaţia divină a lui Iisus, care-l invocă individual pe Dumnezeu ca *Tată!* (fără adjectivul posesiv *nostru*), aparţine creştinismului. Tot astfel cum fraza „Să vină domnia Ta" (= *adveniat Regnum*

Tuum) nu este temporalizată („acum, cât suntem în viață, căci noi așteptăm ca Tu să domnești în Sion”), ci, mult abreviată, este o rugă *definitivă*, *atemporală*. Altfel spus, textul creștin al lui *Tatăl nostru* este *parțial* paralel cu texte liturgice ebraice, dar rămâne o sinteză succintă făcută de Iisus. În ce limbă? în aramaică? în ebraică? Un eminent cercetător, părintele P. Grelot, a publicat în „Revue Biblique”, 91, 1984, p. 531-566, *L'arrière-plan araméen du Pater*, încercând să acrediteze ideea că Iisus a putut foarte bine face uz de aramaică, socotind rugăciunea o rugăciune individuală, particulară (nu una oficială, din templu sau din sinagogă).

8. Dar evangheliile au fost scrise în greacă. Cea cunoscută, *Evanghelia după Luca* (gr. *Loukas*, om cultivat, probabil, medic, originar din Siria), ar fi putut fi scrisă, după unii, înainte de anul 67 (alți specialiști vorbesc de o primă versiune prin „anii 60”), dar textul transmis nouă în copii ar putea fi datat între anii 75–90 – și este mai scurt (s-ar putea spune, fundamental?). Matei (numele ebraic *Mattaï – Matanya*) era evreu bilingv, perceptor de impozite: el ar fi scris, cum am mai spus, în aramaică. S-ar explica astfel prezența în textul grecesc a unor arhaisme și aramaisme – între care și invocația la plural (*nostru*) a Părintelui ceresc.

Soarta textuală a rugăciunii *Tatăl nostru* a fost legată de transmiterea canonică a evangheliilor. *Evanghelia după Matei* și *Evanghelia după Luca*, împreună cu *Evanghelia după Marcu* alcătuiesc ceea ce a fost denumit „evangheliile sinoptice” (gr. *synopsis*) și se caracterizează prin *concordanțele frapante* dintre ele, mai ales în ceea ce privește faptele relatate, cuvintele lui Iisus (*logia*) și evenimentele vieții Sale (ele conțin 200-300 de versete identice). Asemenea potriviri nu pot fi cazuale: ele conduc la concluzii importante. Sunt oare relatările unor evangheliști martori oculari? Avut-au poate surse comune? Au „colaborat” evangheliștii între ei? Se cunoșteau unii cu alții din timpul vieții lui Iisus? Iată o serie de întrebări ce își așteaptă răspuns.

Mai aproape de adevăr par ipotezele care atribuie *Evangheliei după Marcu* întâietatea în timp. Marcu – pe numele ebraic *Yohanan* –, *Markos* (supranume grecesc) aparținea comunității creștine din Ierusalim încă din anul 44. Fără să fi fost vorba de o adevărată „colaborare”, se pare că Matei ar fi dispus – atunci când și-a scris evanghelia – de texte ale lui Marcu (200 de versete comune). Acesta este considerat de către exegeții secolelor II–III (de la Papias, episcop de Hyerapolis, 110–130, până la Clement din Alexandria și la Tertulian) a fi fost foarte apropiat de Apostolul Petru, pe care îl cunoscuse în casa părintească din Ierusalim, și care l-ar fi creștinat. Ireneu, episcopul de Lyon, îl denumea chiar „discipolul lui Petru”, ceea ce i-a dat o autoritate majoră: el devine, prin Petru, un martor ocular al vieții lui Iisus. (Se pare că, atunci când Marcu își scria evanghelia, Petru era încă în viață, dându-i chiar consimțământul să o scrie pentru creștinii din Roma.) Locul unde și-a scris-o rămâne incert: „în Italia” (adică la Roma, unde se refugiase Petru, prin anii 41–44) sau în Alexandria (unde s-a retras Marcu după martirizarea lui Petru)?

La aceste trei evanghelii s-a adăugat – ultima – *Evanghelia după Ioan* (gr. *Ioannes*, de fapt, ebr. *Yohanan*), un evreu cunoscător al disciplinelor de avangardă

ale iudaismului, aşa cum le cultivau cenobiţii care trăiau în comunitatea (de tip esenian) de la Qumrân, dar iniţiat şi în curentele de gândire ale elenismului oriental (André-Marie Gérard, *Dictionnaire de la Bible*, 1989, p. 589). Identitatea acestui Ioan nu-i bine stabilită: unii îl cred apostolul „preferat" al lui Iisus, alţii vorbesc şi de un *Ioan Presbyter*, care, fără să facă parte din cei 12 apostoli, era totuşi un discipol al lui Hristos. În orice caz, *Evanghelia după Ioan* ar data de la sfârşitul sec. I (în sec. II a avut o bună acceptare în Orient şi în Occident): ea pare a fi fost difuzată oral, înainte de a fi scrisă. În orice caz, dacă se poate presupune că *Evanghelia după Marcu* ar fi cea dintâi evanghelie, apropiată de evenimentele vieţii lui Iisus, *Evanghelia după Ioan* este, desigur, posterioară tuturor celorlalte[2].

9. Cuprinderea laolaltă într-un corpus a acestor patru evanghelii s-a întreprins – nu se ştie cum – în cursul sec. II (în sec. I, între anii 50 şi 100, ar fi fost grupate într-o culegere şi epistolele lui Pavel). Despre existenţa textelor evanghelice stau mărturie scrieri ale Părinţilor Bisericii (Ireneu, episcop de Lyon, 130–202; Clemente din Alexandria, filosof grec, 150–211/216), precum şi ale unor preoţi-martiri (Sf. Hippolyt, 170–235) sau teologi iluştri (Tertullian, apologist creştin de limbă latină, 155–222). Prin 125, Biserica poseda un ansamblu de scrieri de referinţă ale doctrinei creştine. Trăind în sec. II–III, cei citaţi mai înainte, dar şi alţii (Clemente de Roma, „papă" între anii 88 şi 97, Ignaţiu de Antiohia (mort în 107), Polycarp, episcop de Smirna, 69–167) le-au cunoscut.

Recunoaşterea lor ca texte canonice – de inspiraţie divină – a urmat însă un drum mai anevoios şi mai lung. Textele evanghelice au fost incluse într-o listă a cărţilor pe care Biserica de la Roma le-a acceptat şi considerat ca fiind canonice, în aşa-numitul *Canonul lui Muratori,* până pe la sfârşitul sec. II, către 180. Texte (fragmente) din *Evanghelia după Matei* (cap. 26) şi *Evanghelia după Ioan* (cap. 18) se găsesc conservate pe papirus din sec. II şi pe pergament din sec. IV (în copii scrise în greaca „uncială"). În orice caz, versiunile *Noului Testament* se găsesc grupate în mai multe culegeri de texte, printre care cele mai importante sunt: un text din Antiohia (300, Cesareea), un *Codex* denumit *Alexandrinus*, un *Codex Sinaiticus* şi un *Codex Vaticanus* (sec. III–IV), denumite astfel după locul unde au fost găsite sau unde au fost depozitate. Altă versiune a *Noului Testament* apare într-un text ce se găseşte într-un *codex* (aşa-zis „occidental"), constând într-o copie (manuscrisă) greco-latină descoperită de un erudit, Théodore de Bèze, de unde numele *Codex Bezae* (vechimea lui este discutabilă). Acest din urmă text, ţinând seama de copii anterioare, a fost răspândit în Occident (societăţile moderne pentru studiul *Bibliei* au ameliorat ulterior limba greacă din text), fiind, până azi, un text actual.

---

[2] Un ebraizant, Părintele Carmignac (*La naissance des évangiles synoptiques*, 1984), a încercat să dateze evangheliile strânse sub această denumire. După versetele identice, s-ar părea că Matei a putut să scrie, în aramaică, înainte de anul 36, că textul lui grecesc, ulterior, a putut fi folosit de Luca (acesta se serveşte şi de alte documente vechi şi îşi încheie opera prin anii 50–60). Marcu a putut scrie o versiune în aramaică prin anii 42–45, după ce a fost creştinat de Petru.

Împreună cu aceste versiuni ale textului neotestamentar a putut trece rugăciunea lui Iisus în copii şi traduceri succesive, ulterioare. Deşi nu se ştie cu precizie când şi unde a fost tradus în latină, se admite, în general, că traducerea în limba latină a început să se facă în sec. II (sfârşit) – sec. III. *Vetus Latina* se găsea în mai multe versiuni (în Africa şi în Italia) traduse din greacă. *Vetus Latina* a stat la baza traducerii definitive a Sf. Ieronim, numită *Vulgata* – care este şi astăzi utilizată în Biserica Catolică.

Biserica Răsăritului, în schimb, nu a avut nevoie de traduceri. Comunităţi creştine greceşti (în Grecia) existau încă de pe vremea călătoriilor Apostolului Pavel, care a luat cuvântul în areopagul de la Atena, iar evangheliile s-au păstrat în limba greacă comună (*koiné*), ce se vorbea în Orientul greco-roman. Dintre codicele care conţin primele documente creştine, Biserica Răsăritului s-a întemeiat mai mult pe *Codex Sinaiticus*, care urcă până în anul 300 (pentru evanghelii, poate şi mai înainte) şi pe *Codex Vaticanus* (găsit la Alexandria, în 340). Aceste versiuni, considerate „de tradiţie alexandrină" (utilizate în Biserica din Alexandria), au fost adoptate în Biserica orientală, începând de prin sec. IV–V.

II

10. *Oratio dominica* – Rugăciunea lui Iisus a suferit, la rândul ei, modificări în funcţie de variantele traducerilor. Cele mai multe îşi găseau justificarea în necesităţile translaţiei dintr-o limbă în alta (aramaică – greacă – latină, poate şi ebraică), altele în „adaptări" locale. Cele mai multe însă proveneau din utilizarea orală a rugăciunii *Tatăl nostru*, care în toate versiunile şi-a păstrat o structură ritmică, propice memorizării şi recitării obligatorii, mai ales în biserică. Dar rugăciunea era recitată şi în intimitate, în singurătate: nu o singură dată, ci de mai multe ori pe zi! (În limba italiană există chiar verbul *paterare*, cu sensul „a spune *Pater (noster)* de mai multe ori".)

Didaché – sau *învăţătura celor 12 Apostoli* (sec. I la sfârşit–începutul sec. II) – recomandă recitarea rugăciunii de 3 ori pe zi, iar în 796 Paulinus, patriarh de Aquileia, la Conciliul de la Cividale, statuează că „orationem dominicam omnis Christianus memoriter sciat". Tot astfel, mai târziu, în Evul Mediu, în sec. XI–XII, Maurice de Sully, episcop de Paris, declara: „Entre toutes les paroles e les orisons […] la plus sainte e li plus haute est la *Pater noster* […] Por ço est ele plus dite, e plus doit estre" (Heinimann 1988, p. 1, 3).

11. Trebuie deci să se distingă în evoluţia rugăciunii lui Iisus mai multe ipostaze: 1. un text evanghelic scris, 2. un text evanghelic liturgic, care se citeşte în timpul oficiului divin, în public (text aulic), 3. o rugăciune personală, orală (de fapt, chiar textele evanghelice din Matei 6, Luca 11, înainte de a fi transpuse în scris, au fost texte orale!). Aceste *trei* aspecte ale rugăciunii au influenţat structura ei. Siegfried Heinimann (1988), a cărui culegere de rugăciuni *Tatăl nostru* am folosit-o din plin în această lucrare, pornind de la aspectul *scriptic* al filologului romanist, a urmărit, textual, *Tatăl nostru*, de la primele traduceri în latină până la textele din sec. XVI, de sub influenţa Reformei.

Dar filologiei romanice îi „scapă” aspectul funcțional, oral. În timp ce Biserica occidentală a stabilit textul *sacru* în latină, după *Vulgata* Sf. Ieronim, textele romanice, traduse, țin implicit seama de valoarea liturgică a rugăciunii, de rolul ei în cateheza creştină, de înțelegerea ei de către credincioşi. De aici, o serie de „adaptări” circumstanțiale, de modificări terminologice. *Pater noster* în limbile romanice „vulgare” trebuia să aibă *şi* o circulație orală, vie, chiar dacă suferind unele schimbări. Rugăciunea lui Iisus pornea deci în lumea creştină romanică sub *două* înfățişări: cea ideală, *unică*, fixă, a Bisericii, în limba latină, precum şi cea variabilă, transpusă în limbile romanice, recitativă, orală.

12. Trecerea rugăciunii lui Iisus de la limbile Orientului greco-iudaic în lumea greco-romană şi, mai ales, în Occidentul latin nu a fost deloc lipsită de variante. Mai întâi este de presupus că Iisus însuşi, născut şi crescut într-o familie de profundă religiozitate iudaică, a învățat de copil şi a recitat această rugăciune, care – astăzi, se ştie – întrebuințează abundent fraze, expresii şi termeni din *Qaddish*, probabil, în aramaică. Originea rugăciunii este deci *orală*. De aici, traducerea (posibilă) în ebraică şi, mai departe, în greaca evangheliilor este o operație scriptică, ulterioară, care „fixează” structura rugăciunii pentru posteritate. De la *Didaché* (sec. I–II) până la primele versiuni latine în Africa de Nord (sec. II) şi la fragmentele biblice găsite în 303, la Cirta-Constantine, evangheliile au fost traduse de mai multe ori în latină – deşi, la Roma, abia în sec. IV s-a oficiat liturghia în limba latină (până atunci se oficia în limba greacă).

13. Trecerea din latina Bisericii în limbile romanice native ale credincioşilor a pus, la rândul ei, alte probleme. În Conciliul de la Tours (813) s-a preconizat „ut easdem homilias quisque aperte transferre studeat in rusticam romanam linguam [...] quo facilius cuncti possint intellegere quae dicuntur”. Mai înainte, în perioada 789–794 (Sinodul de la Frankfurt), până şi Carol cel Mare îşi exprima preocuparea pentru credincioşi: preoții trebuie „ut dominicam orationem ipsi intellegunt et omnibus praedicent intelligendam” (Heinimann 1988, p. 6).

În cele ce urmează, vom urmări – după Heinimann – versiunile latine şi romanice.

14. Cele mai vechi versiuni latine ale rugăciunii *Pater noster* apar în *Vetus Latina* (*Veteres Latinae*) şi la Tertulian, în *De oratione*. Ele reprezintă, de fapt, textele la care filologia romanică – laică a putut avea acces. Bineînțeles, filologii Bisericii occidentale au în vedere, comparativ, un număr mult mai mare de texte: a se vedea seria *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae*, ed. P. Sabatier (Reims, 1743); constatăm o serie de ezitări în traducere şi unele schimbări terminologice: „o formă originară unică a lui *Pater noster* în latină nu a existat niciodată”, avertizează cercetătorii, teologi şi laici (mai ales editorul versiunii *Itala*, Adolf Jülicher, Berlin, 1972).

Dar să analizăm textul şi variantele din *Vetus Latina* (cf. Heinimann 1988, p. 75-76). Dintru început, *Pater noster qui es in caelis* devine, în diverse variante, *qui in caelis es* sau, şi mai actualizat, *qui hic in caelis*. Fraza *dimitte nobis debita nostra* apare şi *remitte debita et peccata*, care dezvăluie diferențele semantice conotative

dintre *dimittere* şi *remittere* (să fi fost al doilea verb mai apropiat de limba vorbită?), precum şi explicitarea *debita et peccata*, care dovedeşte că primul termen era prea abstract, incomprehensibil (ceea ce se va vedea de mai multe ori în cursul traducerii rugăciunii, şi în alte limbi romanice). Tot astfel, pe lângă *ne nos inducas in temptationem* apare şi varianta *ne passus fueris induci nos*, în care *patior – passus* „a suferi" este mai explicativ decât *inducas*. (În textul *Evangheliei după Luca*, singura modificare evidentă este în cazul *libera nos a malo*, care devine, concret şi clar, în altă variantă, *eripe ab inimico*, în care *eripio, -ere* „a elibera, a sustrage dintr-un pericol", pe lângă, în alte variante, *ab maligno*, dezvăluie, astfel, registrul stilistic „concret".) Chiar din aceste variaţii de traducere putem întrevedea tendinţa de a da rugăciunii lui Iisus o circulaţie orală care să aibă forţa de a-i asigura înţelegerea.

15. În comparaţie cu variantele *Veteres*, textul lui Tertulian (cca 155–cca 222) din *De oratione* (ante 202) apare fragmentat, ca şi cum ar fi altă traducere. Tertulian consemnează fraze precum *petamus dimitti nobis debita nostra* (pentru *dimitte nobis debita nostra*) sau *remittere nos quoque profitemur debitoribus nostris* (pentru *dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*), precum şi *devehe nos a malo* (în loc de *libera nos a malo*), în care verbul *devehĕre* „a transporta" este un termen rar, probabil literar. În plus, parafraza explicativă la *ne nos inducas in temptationem (id est ne nos patiaris induci ab eo utique qui temptat*) orientează rugăciunea din mediile cultivate către cele mai puţin culte. Înţelegem astfel, o dată mai mult, că *Tatăl nostru* pătrundea în latinitatea occidentală în dubla ipostază: doctă şi explicativ-populară.

Iată textul lui Tertulian (Matei) care, în *De oratione*, este însoţit de parafraze explicative[3]:

> „Pater qui in caelis es / Sanctificetur nomen tuum / Fiat voluntas tua / in caelis et in terra / Veniat regnum tuum / Panem nostrum quotidianum / da nobis hodie / Petamus dimitti nobis debita nostra […] quod remittere nos quoque profitemur debitoribus nostris. / Ne nos inducas in temptationem / id est Ne nos patiaris induci ab eo utique qui temptat / sed devehe nos a malo".
>
> (Heinimann 1988, p. 74)

16. „Călătoria" rugăciunii lui Iisus înseamnă deci trecerea textelor evanghelice către Occident, în imperiul Romei, în limba latină. Iar coasta Africii de Nord a fost calea difuzării lor – adică a expansiunii creştinismului primar. Cele două centre-„far" au fost Alexandria şi Cartagina: comunităţile creştine din aceste două mari aglomeraţii urbane aveau Biserică, episcopi şi teologi creştini încă de la sfârşitul sec. II (între Alexandria şi Cartagina existau legături de navigaţie care au facilitat transmiterea religiei noi, a evanghelizării). Tot în nordul Africii se găseau Cyrene, Cirta, Madaura, Lambaesis – *urbes* cucerite de romani – din provinciile romane proconsulare, Numidia, Mauritania şi Cartagina (*Carthago* fusese întemeiată de fenicieni, veniţi din Tyr şi din

[3] Comparând cu textul incomplet din Cabrol, Leclercq 1936, p. 248, această versiune publicată de Heinimann este completă.

Sidon, şi, dezvoltându-se, devenise rivala Romei, dominând Marea Mediterană). Se poate spune chiar că romanizarea şi Imperiul Roman au contribuit în mare măsură la răspândirea creştinismului. Latinizarea creştinismului este opera Romei, dar „transportul" către Roma este de bună seamă opera celor veniţi dinspre Orient, din Palestina, Siria sau Egipt. Aşa cum spune părintele A. G. Hamman (1971, p. 21-22), dintre aceştia, evreii creştinaţi (iudeo-creştinii), emigrând (navigând sau călătorind *via terra*), au avut un rol important: pe lângă ei, grecii şi romanii creştinaţi au întemeiat comunităţi creştine pe coasta Africii mediterane (de nord). Mai ales „les pauvres et les humbles au sang mêlé" (*ibidem*). A. G. Hamman continuă: „evanghelia se răspândea ca focul pe câmpie, din aproape în aproape, din oraş în oraş, printre populaţiile romanizate din interior", iar progresul creştinării coincidea cu urbanizarea provinciilor din Africa de Nord.

Atât Alexandria cât şi Cartagina erau centre urbane de maximă importanţă în Imperiul Roman. În Alexandria înflorea cultura filosofică şi teologică: să-i amintim pe Clemente din Alexandria, Origene, Sf. Chiril şi Athanasie, patriarhi ai Alexandriei, şi pe Arius însuşi, preotul ale cărui teorii privind umanitatea lui Iisus i-au manifestat cunoştinţele filosofice şi interpretările teologice ale doctrinei creştine.

Şi Cartagina (Carthago) avea valorile sale creştine, proprii unei mari aglomeraţii urbane, prosperă, opulentă. Primele convertiri la creştinism s-au făcut şi aici în comunităţile evreieşti, probabil prin sec. II (atunci când împăraţii Antonini au reconstruit cetatea). În catacombele din Cartagina s-au găsit morminte creştine alături de morminte evreieşti, probabil ale unor membri iudeo-creştini ai comunităţilor originare. De altfel, legăturile Cartaginei cu Orientul iudeo-creştin şi grecesc nu s-au întrerupt niciodată. În Carthago se instalează – sub împăratul Marc-Aureliu – Tertulian (Quintus Septimius Florens Tertullianus), celebrul apologist recent convertit care, cu patos creştin, scria în 197: „Noi [creştinii] suntem de ieri şi deja am umplut pământul şi tot ceea ce este al vostru [al păgânilor] […] Nu vă lăsăm decât templele" (Hamman 1971, p. 23), ceea ce era probabil o exagerare emfatică (nu era, de altfel, singura: el mai afirmă că mai mult de jumătate dintre locuitorii oraşelor [Cartaginei] sunt creştini"!). În Numidia, în localitatea romană Hippona, unde a fost episcop şi Sf. Augustin, se vorbea încă limba punică a fenicienilor, pe lângă greacă şi berberă. Tot în Numidia romană, la Madaura, a trăit Apuleius (125–180). În 220 (sau mai devreme) în Africa se ţine chiar un conciliu convocat de Agrippinus, la care participă vreo 70 de episcopi.

Influenţa Orientului iudeo-creştin şi grecesc asupra Africii septentrionale romane este dovedită şi de legături liturgice, chiar arhitecturale – deşi originile pătrunderii creştinismului în zona Cartaginei rămân încă necunoscute. Niciun text, niciun vestigiu nu le menţionează.

17. În aceste circumstanţe, Sf. Ieronim (347–419) întreprinde, în 380, din însărcinarea papei Damasus (366–384), o traducere unitară a *Bibliei*, pe baza textelor originare (ebraice pentru *Vechiul Testament*, greceşti pentru *Noul Testament*), dar având în vedere diversele versiuni latine anterioare, răspândite în Africa şi în

Italia (*Veteres latinae*). Astfel a apărut *Vulgata*, care, începând din sec. IX, devine *Biblia* unică a Bisericii Catolice. Iată textele:

> „Pater noster qui es in caelis: sanctificetur nomen tuum. Adveniat regnum tuum. Fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra. Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie. Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Et ne nos inducas in tentationem. Sed libera nos a malo. Amen".
>
> (*Matei* 6, 9–13)

> „Pater, sanctificetur nomen tuum. Adveniat regnum tuum. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Et dimitte nobis peccata nostra, siquidem et ipsi dimittimus omni debenti nobis. Et ne nos inducas in tentationem".
>
> (*Luca* 11, 2–4)

Prima observație care trebuie făcută – dincolo de afirmațiile filologice – este că *Pater noster* în versiunea *Vulgata* este *o operă în sine*, *scriptică*. Nicidecum – şi niciodată – *Oratio dominica* nu a fost *exclusiv* un text *scris*! Având variante diferite încă din evanghelii, rugăciunea nu permite descoperirea existenței unui text în aramaică, originar: Iisus a vorbit apostolilor formulând-o în aramaică, *oral*, transmisiunile ulterioare, în aramaică sau în ebraică, cu uşoare modificări, trebuie să fi fost de asemenea orale, până când Matei şi Luca au fixat-o în scrierile evangheliilor (şi acolo, în versiuni diferite!). Dar rugăciunea lui Iisus a intrat în recitarea liturgică! Ceea ce a însemnat, aşa cum am mai spus, *dedublarea* utilizării sale sacre: în uzul liturgic, „oficial" (aulic) în biserică, în rugăciunea devoțiunilor nonliturgice (private sau comunitare) ale credincioşilor.

Deci, de la textul scris, din nou în oralitate!

Toate aceste circumstanțe nu au putut rămâne fără consecințe textuale, modificând mai mult sau mai puțin versiunea „oficială".

18. În ceea ce priveşte textul *Vulgatei*, observăm că Ieronim traduce cu *doi* termeni diferiți gr. *epioúsion: panem nostrum supersubstantialem* (Matei) şi *panem nostrum quotidianum* (Luca). S-ar putea adăuga dubletul *debita* (Matei) – *peccata* (Luca), existent însă în originalul evanghelic, precum şi formulări morfosintactice diferite puțin importante, de tipul *hodie* (Matei) – *cotidie* (Luca), *debitoribus* (Matei) – *debenti* (Luca). Să presupunem oare că una dintre versiunile *Vulgatei* este, stilistic, mai „literară", mai „doctă" decât cealaltă? Mai apropiată de înțelegerea credincioşilor pare a fi versiunea Luca, deşi versiunea oficializată, generalizată, a rugăciunii este versiunea Matei (cu excepția termenului *supersubstantialis*). În orice caz, de la *Vulgata* înainte, în timp, dublul registru stilistic (scriptic/oral, literar/popular) se face, treptat, evident.

Dar problema principală rămâne totuşi transpunerea în latină a gr. *epioúsios*, care a făcut, de-a lungul timpului (am spune, al veacurilor), să curgă râuri de cerneală. Fiind vorba de un *hapax*, dificultățile interpretărilor au crescut. Gr. *epioúsios* poate fi legat de *epi-eĩnai* (participiul *epi-oũsa*) „a fi (pentru)" putând însemna deopotrivă „(pâinea noastră) cea pentru această (zi)" ca şi „pentru ființa (noastră)"

(cf. substantivul *ousía* „fire, ființă”). Altă traducere posibilă – de la alt verb gr. *epi-iénai* „a veni, a se apropia”, deci „pentru (ziua) ce vine” (această a doua posibilitate semantică poate fi legată de tradiția ebraică a sabatului: a avea „de astăzi pâinea din ziua de sabat”). Însuşi Ieronim, comentând *Evanghelia după Matei*, scrie: „in evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos, pro *supersubstantiali* reperi MAHAR, quod dicitur «crastinum» ut sint sensus: Panem nostrum CRASTINUM, id est *futurum* da nobis hodie” (*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, t. XII, 1936, deuxième partie, p. 2249-2250).

Aşadar, dintru început, versiunea latină (liturgică) a rugăciunii *Pater noster* din *Vulgata* porneşte cu o dublă traducere: *supersubstantialis* şi *quotidianus* – întru totul justificate de un termen grecesc plurisemantic (la rându-i, tradus după un termen ebraic care se preta la interpretări puțin cunoscute creştinilor). De aici înainte, interpretările termenului *epioúsios* s-au înmulțit. Colecția *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae*, III, ed. P. Sabatier, 1743, p. 33 (comunicat de prof. Cesare Alzati) înregistrează, în variantele traducerilor, termeni precum (panem nostrum) *substantivum, precipuum, egregium, peculiarem, crastinum, superventurum, advenientem, consubstantialem, hodiernum* etc.

În orice caz, nici *Vulgata* nu a reuşit să stabilizeze, definitiv, o traducere unică! De altfel, în acelaşi secol al IV-lea, Sf. Ambrosius (340–397), episcop de Milan (Mediolanum), şi emulul său, pe care l-a botezat, Sf. Augustin (354–430), episcop de Hippona (în Numidia), au lăsat, în scrierile lor, câte un *Pater noster* uşor diferit[4]. Explicația este simplă: Biserica occidentală nu era atât de centralizată, nici ierarhic, nici dogmatic. *Vulgata* devine prima dată text liturgic, sacru – cu anumite completări – abia în 1546, la Conciliul de la Trento. Papa Sixtus V, instituind o comisie de revizuire a textului *Vulgatei*, a editat, pe baza ei, în 1588, *Biblia Sixtina,* care sub Papa Clement VIII – de Medicis (1478–1534) – a avut o nouă ediție (*Biblia Sixto-Clementina*, 1592), devenit text liturgic al Bisericii Catolice.

19. Expansiunea creştinismului a trecut foarte uşor de pe un țărm pe celălalt al Mediteranei. Navigația a rezolvat problemele! Porturile din Gallia, unde soseau levantinii, erau Marsilia, Narbonne, Arles şi Fréjus – de unde se putea uşor ajunge la Lyon şi Vienne, pe cale fluvială. La Marsilia emigrase o bună parte a intelectualilor din Grecia – şi, printre ei, de bună seamă, şi greci creştini (la Marsilia se găsesc inscripții creştine încă din sec. II). Se presupune chiar că un anume Crescens despre care vorbeşte Paul (Sf. Pavel) în a doua scrisoare către Timotei („Crescens s-a dus în Galatia”, 4, v. 10) ar fi putut ajunge în Gallia.

În orice caz, în 177, Biserica din Lyon şi comunitatea creştină din Vienne erau deosebit de importante: Sf. Irineu, născut la Smyrna (Izmir) a fost al doilea episcop de Lyon (până în 202) – după Pothin (150) – (cf. Hamman 1971, p. 17). Din Lyon, creştinismul a urmat penetrația Imperiului Roman către nord şi, împreună cu armatele lui, a ajuns la Trèves (Trier) şi la Köln (Cologne). Altfel spus, creştinismul este un fenomen mediteranean extins către pământul Europei de

[4] Ambrosius: *ne nos patiari induci in temptationem*; Augustinus: *ne nos inferas in temptationem*.

armatele imperiului Romei! Creştinismul unea Palestina şi Alexandria cu Cartagina şi, mai departe, cu Marsilia, Lyon, până la Köln!

În aceeaşi măsură se extinde şi difuzarea *Bibliei* în limba latină. Versiunile latine se succed, dar, începând din sec. XII (poate şi mai devreme), se găsesc, în țările catolice de limbă romanică, traduceri în „vulgară", cu modificări explicative, glose sau completări – care slujeau credincioşilor (acelaşi fenomen apare şi în spațiul medieval germanofon). Bineînțeles, Biserica le accepta, dar numai în uzul individual sau comunitar, nicidecum liturgic. Textele *Pater noster* în „vulgară" constituiau simple inițiative teologice individuale, docte, sau exerciții literare, care serveau răspândirii şi întăririi creştinismului, în Evul Mediu.

În limbile romanice, până prin 1100, nu există nicio urmă a existenței vreunui text tradus în limba „vulgară" (Heinimann 1988, p. 7 arată însă că în spațiul lingvistic germanic – în regiunile alemanică (St. Gallen) şi saxonă – au existat, încă din sec. VIII până în sec. XI, mai multe versiuni „vulgare" ale rugăciunii). Şi totuşi, Carol cel Mare, în *Admonitio generalis* (789), solicita preoților să explice *Pater noster*, „ut […] dominicam orationem ipsi intellegunt et omnibus praedicent intellegendam" (ceea ce s-a repetat în Sinodul de la Frankfurt, din 1794); cf. Heinimann 1988, p. 7. Traduceri în limbile romanice „vulgare" (ceea ce, în italiană, se numesc *volgarizzamenti*) trebuie să fi existat. Mai ales după Conciliul de la Tours (813), care a decis întrebuințarea acelei *rustica romana lingua aut thiotisca* în predicile din biserică.

Urmând indicațiile lui Siegfried Heinimann, descoperim una dintre aceste prime traduceri în sec. XII: este opera episcopului de Paris, Maurice de Sully (1120–1196) care într-un *Sermo ad presbiteros* (din 1160–1190) consemnează şi versiunea următoare, în franceză, a rugăciunii:

> „Nostre Pere qui es es ciex / saintefiez soit li tiens nons / Avieigne li tiens regnes / Soit faite la toe volenté / aussi comme ou ciel en terre. / Nostre pain de chascun jor / nos dones hui / Et pardonne nos noz meffiaiz / aussi comme nos perdonons a cels qui meffait nos ont / Et ne nos moines la temptation / mes delivres nos de mal".
>
> (Heinimann 1988, p. 93),

ceea ce este o corectă traducere a textului *Vulgatei* – singurele observații privesc termenul *meffait, meffaiz* „action mauvaise" (fr. mod. *méfait*) în loc de „păcate", „greşeli" şi (*pain*) *de chascun jor* traducând lat. *quotidianum*.

Tot în aceeaşi epocă, în Piemonte, în Italia de Nord, apare, scris în dialect piemontez, o culegere de *Sermoni subalpini* (sfârşitul sec. XII–începutul sec. XIII), care conține o predică în care se citează şi se comentează *Pater noster*. Parafrazele explicative sunt scrise spre a fi înțelese de credincioşi. Iată câteva excerpte:

> „Pater noster qui es in celis / O TU CAR SER PARE, QUI ES IN CEL sanctificetur nomen tuum / PER NOS EST SANCTIFICÁ / PER BONES OVRES E PER BONA VITA […] Panem nostrum quotidianum / da nobis hodie /

AQUEL PAN TE DEMANDEM / DUN LA NOSTRA VITA CARNAL SE SUSTEN / EN QUEST TERREN SEVOL […]”.

Parafrazele devin uneori lungi:

„E SI PERDONA NOSTRE DEVIE / ZO SON LI PECAI QUE NOI AVEM FAIT ENVERS TI, / AISI CUM NOS PERDONEM A NOSTRES DEBITOR / ZO EST A CELS QUI NOS AN OFFENDÙ E PECCÀ ENVERS NOS”.

(Heinimann 1988, p. 124)

În acelaşi sec. XII, către mijloc, într-o mănăstire benedictină din Canterbury s-a găsit, într-o psaltire anglo-normandă care conţinea şi versiuni ale psaltirii lui Ieronim (*Versio gallica, romana, hebraica*), o traducere în franceză a rugăciunii (probabil de prin 1160). Se pot remarca formulările *seit feit la tue volentez* (pentru *fiat voluntas tua*) şi *(pein) chaskejurnel* (precum în textul lui Maurice de Sully: *de chascun jor*, pentru *quotidianus*). Câteva rânduri din rugăciune:

„Li nostre Perre ki ies es ciels / seit seintefiez li tus nans / Avienget le tuens regnes / Seit feite la tue volentez […] Nostre pein chaskejurnel / dune nus hoi / E perdune a nus les nos detes / si cum nus parduns a nos deturs / E ne nus meinen en tenteisun […]”.

(Heinimann 1988, p. 91)

20. În sec. XIII apar mai multe „vulgarizări” ale rugăciunii *Pater noster*. O *Biblie* franceză, apărută în Paris (1226–1250), care pare a fi o versiune întemeiată pe o traducere (sau o revizuire cu originalele ebraice) diferită de celelalte (teologia filologică vorbeşte chiar de o „correction parisienne de la Bible”, în 1226), traduce *Sire, done nos hui / nostre vivre de chascun jor*, în care *panem* din originalul latin este redat prin „hrană” (ca în ebraică); iar *debita* apare, ca în *Evanghelia după Luca*, înlocuit cu *pechiez* „păcate”. Tot astfel, *ne nos inducas in temptationem* comportă o explicaţie dezvoltată: *et ne nos maine mie en temptacion / ce est a dire Ne sueffre mie / que nos soions mené en temptacion*. Sau: *Amen vaut autant ci endroit come Ce soit fait* (Heinimann, p. 97). Fără îndoială, această versiune a *Tatălui nostru* era făcută pentru ca rugăciunea să poată fi pe înţelesul credincioşilor.

Iată însă că, în acelaşi sec. XIII, la ordinul regelui Filip III (1270–1285), un călugăr dominican, Laurent de Bois, scrie o aşa-numită *Somme le roi,* în care apar parafraze şi glose pe marginea textului *Pater noster*, precum şi fragmente din textul latin. În această versiune apare, traducând *libera nos a malo = délivre nous dou mauvés* (fr. mod. *mauvais*), pentru prima oară gr. *toũ ponēroũ*, un substantiv interpretabil ca masculin sau neutru (de unde lat. *a malo*), considerat masculin personal şi individualizat (această personalizare a Răului va fi utilizată în *Pater noster* la calvini). Altă *Biblie* (*Bible historiale*) a unui „canonic”, Guiart des Moulins, apărută la sfârşitul sec. XIII, traduce în dialect picard *Pater noster* „selonc Mathieu”: *No pain substantial* (nu „de chaque jour”, ca în alte precedente versiuni), ceea ce

apare şi în secolele următoare în alte traduceri ale *Bibliei*, rămase în manuscris (*soursubstantial*).

Din sec. XIII (a doua jumătate) datează în Italia şi o *Psaltire* toscană, la sfârşitul căreia apare şi un *Pater noster* – un „volgarizzamento" în dialect toscan:

> „Padre nostro che sse' in cielo / sia santifichato il nome tuo / Fammi venire al regno tuo […] / Et perdonaci i pecchati nostri / Si chome noi perdoniamo a' debitori nostri / E non ci chonduciere a entrare ne la tentacione / ma liberaci dal male".
>
> (Heinimann 1988, p. 126)

Tot în Toscana, în acelaşi secol (al XIII-lea), o *Biblie* (pare-se „corectată" după *Biblia* pariziană din 1226) prezintă anumite schimbări în favoarea limbii vorbite:

> „il pane nostro sopra tuote le sustantie (= *supersubstantialis*!) / da a nnoi oggi; non ci menare nelle tentationi / ma afrankisci (= *libera*!) da ogni male";

la Luca:

> „perdona a noi li peccati nostri / siccome noi perdoniamo ad ogni huomo".
>
> (Heinimann 1988, p. 130)

Alt manuscris al aceleiaşi *Biblii* (Florenţa, 1252) trece la expresii precum:

> „e lascia a nno' li pecchati nostri / sicchome noi lasciamo a coloro che anno affare a uno",

cu fonetismele vorbirii populare toscane. Se pare că mai ales în regiunea toscană manuscrise din sec. XIII conţinând evangheliile sunt numeroase. În ele apar versiuni „vulgarizante" – cu parafraze explicative şi glose – care demonstrează că destinaţia lor era uzul personal al credincioşilor (cărora li se „explica" *Pater noster*). Iată un exemplu dintr-o astfel de evanghelie din Toscana:

> „il nostro pane soprasubstantiale, *cioè singulare* / daccene oggi"

şi

> „Et non ci inducere, *cioè Non permettere / d'essere induti,* in tentazione, *cioè peccato*"

şi

> „Amen, *cioè Veramente sia cosi*".
>
> (Heinimann 1988, p. 134)

Este clar, examinând aceste glose, că latina, în Italia chiar, nu mai era bine înţeleasă şi că anumite concepte teologice ale *Vulgatei* trebuiau „decodate" spre a putea servi credincioşilor ca rugăciune personală (sau comunitară). De altfel, texte ca cele de mai sus trebuie să fi provenit din circulaţia orală.

Şi în sudul Franţei apar, prin sec. XIII, traduceri ale *Bibliei*, incluzând *Pater noster*: ele sunt însă mai puţin numeroase decât în nord. Un *Nou Testament* din

Languedoc introduce unele parafraze explicative, precum „e dona a nos oi / lo nostro pa qui es sobre tota cauza” (Matei) şi (Luca) „e perdonna a nos los nostres pecatz / a certasenaisi cum nos perdonam a totz cels qui devo a nos” (Heinimann 1988, p. 178).

În spaţiul lingvistic hispanic, traduceri ale *Bibliei* apar, probabil, încă din sec. XII (o *Biblia romanceada*), dar mai sigur este a data primele traduceri în sec. XIII (în Toledo). Traducerea urmează cu fidelitate textul latin al *Vulgatei* şi îl transpune în castiliană („Nuestro Padre que eres in los cielos / santiguado sea el to nombre […]”) – ceea ce înseamnă că Biserica impunea credincioşilor, în rugăciuni private, respectarea textului liturgic.

21. În sec. XIV, traducerile, „compunerile”, ceea ce se numeşte în italiană „volgarizzamenti”, devin mai numeroase. Este un semn că Biserica a înţeles să permită credincioşilor a se ruga în limba lor „vulgară”, romanică. *Pater noster* (pe lângă *Crez* şi, câteodată, *Ave Maria*) a făcut parte integrantă din cărţile de rugăciune şi de educaţie şcolară catolică. În concilii (Frankfurt 794, Cividale 796), în timpul epocii carolingiene (sec. IX), se recomanda ca orice creştin („omnis Christianus”) „symbolum vero et orationem dominicam discere” (pentru ca „memoriter sciat”). În limbaj popular, romanic, *Pater noster* devenea, în italiană, il *paternostro* (*patrenostro*), în spaniolă, *el paternóster* (*padrenuestro*), în franceză *le paternostre* (*pat(r)enostre*). Până şi Dante, în *Divina Comedia* (*Purgatorio*, 26, 130) scrie: „Falli per me un dir d’un paternostro” (Heinimann 1988, p. 4).

Aşadar, „vulgarizarea” orală a precedat, cu mult timp înainte, consemnarea manuscrisă în versiunile ce s-au putut descoperi ulterior. Şi totuşi, în secolul despre care vorbim, textele latine sau „vulgarizate” se înmulţesc. Un exemplu este o *Vita Christi* (sec. XIV) a lui Ludolf von Sachsen, călugăr dominican în Strasbourg, Mainz şi Koblenz. Ludolf ritmează *Pater noster*, adăugând fiecărei fraze sau sintagme din textul latinesc (*Vulgata*) versuri în latină. Câteva exemple: „Pater noster / *excelsus in creatione* / *suavis in amore* / *dives in hereditate* / Qui es in celis / *speculum eternitatis* / *corona iocunditatis* / *thesaurus felicitatis*” sau „Panem nostrum quottidianum / da nobis hodie / *scilicet doctrinalem* / *penitentialem* / *virtualem* / Et dimitte nobis debita nostra / *quecumque contra te commisimus* / *aut contra proximos* / *vel contra nos metipsos* […]” (Heinimann 1988, p. 81) – ceea ce nu reprezintă o latină „populară”, ci mai degrabă doctă. Textul acestei *Vita Christi* a fost tradus în mai multe limbi, mai ales în sec. XV, în spaţiul ibero-romanic (catalană, spaniolă, portugheză). De ce? Poate pentru că era în latină şi corespundea textului *Vulgatei*.

În *Bible historiale* (tradusă, probabil, în sec. XIII) a lui Guiart des Moulins (în dialect picard), despre care am mai vorbit, se remarcă utilizarea verbului *laisser* cu sensul „ierta”: „et nous laisse nos detes / aussi com nous les avons laissiet a nos deteurs” (Heinimann 1988, p. 102) – cu sensul creştin al verbului lat. *laxare*.

Acelaşi *laxare* > fr. *lesser* apare şi într-o traducere manuscrisă a *Bibliei,* descoperită în Anglia, dar provenind din Franţa. S. Heinimann (1988, p. 105) o consideră anglo-normandă. Fraza „laiz a nous nos dettes / si come nous lessons a noz dettours”

(= dimitte debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris) (la Matei) şi (la Luca) „lessez a nous noz dettes / come nous lessons a chescun devaunt a nous" arată că *laxare* avea o utilizare largă, în regiunea picardă-normandă. De altfel, alt manuscris picard al unei versiuni a *Bibliei* foloseşte acelaşi verb (*laxare* > fr. *laisser*): „laisse a nous nos detes / ensement si comme nous laissons a nos deteurs" (Matei), dar, spre deosebire de acesta, în textul lui Luca apare, pe lângă *Peres nostres,* în loc de *Peres,* şi „nous pardone nos pechies / ausi comme et nous pardonons a tout devant a nous" (Heinimann 1988, p. 107). De ce *laisser*, la un evanghelist, şi *pardonner,* la celălalt? S-ar părea că sursele traducerii celor două evanghelii au fost diferite şi că, în orice caz, cele două verbe erau sinonime (s-ar putea ca *pardonner* să provină din *Biblia* din Paris, din sec. XIII).

Alt text demn de remarcat este o *psaltire* cu glose interpretative dintr-o mănăstire a Ordinului Minoriților din Longchamp, de lângă Paris, din sec. XIV. *Pater noster* care se găsea în *Psaltire* este dublat de comentarii în franceza anglo-normandă (de unde şi unele coincidențe cu *Pater noster* anglo-normand menționat mai înainte). Excerpte din text:

> „Peres nostres qui es es ciels / sanctificetur nomen tuum / *c'est que ses noms soit saintefiez / et confermez en nous* / Adveiniat regnum tuum / […] *ou nous prions que li regnes Dieu / veigne en nous et soit dedeuz nous* / Fiat voluntas tua / sicut in celo et in terra / […] *ou nous prions nostre Pere dou ciel / que sa volonté soit fete en nous / ausi comme ele est es ciex* […] / Dimitte nobis debita nostra / sicut et nos dimittimus debitoribus nostris / […] *nous requerons nostre Pere du ciel / qu'il nous vueille perdoner nos mesfez / aussi com nous pardononons a ceus qui nous /mesfont ou ont mesfet* […]".

Şi rugăciunea se termină:

> „sed libera nos a malo, amen / *c'est a dire, Beau Pere, / delivre nous dou mauvés*".
>
> (Heinimann 1988, p. 100),

introducând termenul personificat *mauvés* (fr. mod. *mauvais*) în locul abstractului neutru *malum* (*a malo*). Toată parafrazarea explicativă a textului latin nu poate fi altceva decât o încercare de a deschide credincioşilor posibilitatea de a înțelege profunzimea religioasă a rugăciunii (cf. mai ales adresarea *Beau Pere*).

Mai interesantă este o *Psaltire* din Metz, din acelaşi secol XIV. Rugăciunea prezentată, *la patenostre en romans,* pare a fi fost destinată recitării comunitare sau cântării în cor:

> „O, tu, nostre Peires qui es in cielz / ton noms soit sur nous sainctifieiz / Ton royaulme vieingne et approche de nous / […] Donne nous au jour d'ui / nostre pain cottidien et de chesque jour / Et nous quitte et perdonne nos debtes et nos pechieiz / eusi comme nous les perdonnons et quittons / a nos debtours et qui nos ont meffaiz / Et ne nous mettre mie en temptation ne en occasion de pechieir / mais de nos delivre de tout mal".
>
> (Heinimann 1988, p. 110)

În orice caz, se remarcă în această versiune dublarea sinonimică a textului originar al rugăciunii, bineînțeles, cu intenții explicative.

Şi alte versiuni, mai puțin inovatoare, apar în sec. XIV în Franța. O *Psaltire* a lui Raoul de Prêles (1315–1382), de la curtea lui Charles V (1364–1380), conține un manuscris *Pater noster*, în care singura observație pe care o putem face este apariția verbului *delaisser* (= *dimitte*): „delaisse nos debtes / si comme et nous delaissons a nos debteurs”. Acelaşi Raoul de Prêles, care, traducând în 1380 *Biblia,* foloseşte termenul *royaume* („ton royaume adviengne”), în loc de *regne*, şi verbul *laisser* („et nous laisse noz debtes / si comme nous les laissons a nos debteurs”).

De fapt, în textele franceze (mai ales în nordul Franței), verbul *laisser* (sub diferite forme) este frecvent utilizat. În schimb, termenul *supersubstantialem* este general – chiar dacă uneori este glosat (pentru a fi bine înțeles).

22. În Italia, asemenea „volgarizzamenti” pun mai puține probleme. Centrele lor sunt în Toscana şi în Veneția – mai rar, în Sicilia. Un tetraevangheliar denumit *Diatessaron* sau *Quatuor in unum,* scris în sec. II, în Siria, de un Tatian (120–179/180) a fost tradus în italiană (toscană) în sec. XIV (poate şi mai înainte). Textul nu aduce nicio modificare importantă (poate, cel mult, în textul lui Luca: „perdona a nnoi i peccati nostri / si come noi perdoniamo a ogni huomo che è nostro debitore”) (Heinimann 1988, p. 132). În schimb, o copie „tosco-venetă”, care apare în acelaşi secol, la Veneția, este mai „îndrăzneață” în parafraze sinonimice destinate a fi înțelese de către laici, în rugăciune:

> „Pare nostro, tu che e’ in cielo / sia santifichato lo tuo nome / Et vegna et aproxima lo tuo regno. / Façasse la tua voluntade / in terra si come ela si fa in çielo. / Lo pane nostro cotidiano / dage anchoi. / E lasane i peccati nostri et perdona noi / si come nui lassemo e perdonemo a quelli che ne offende. / No ne lasare vegnire in pericoli, ne in tentatione / ma scampane et trane da ogni male”.
>
> (Heinimann 1988, p. 139)

Iată, apărut şi în nordul Italiei, *laxare* „a ierta”! Ceea ce nu mai apare în acelaşi text, în *Evanghelia după Luca*: „perdonaci i debiti / noi perdoniamo ai nostri debitori”. Demnă de semnalat este şi utilizarea pronumelui personal I pl. *ne* (*non ne lasare vegnire*) în textul lui Matei, față de *ci*, în textul lui Luca (*perdonaci*).

Tot în Veneția a fost descoperit un manuscris din 1369, care cuprindea cele patru evanghelii, tradus, destul de corect, după *Vulgata*, de un anume Domenico de’ Zuliani, în dialect venețian. Textul pare a fi destinat unei rugăciuni private:

> Matei: „O, Pare nostro de cielo / lo tuo nome sia santificado / a ço che io vegna en lot o regno […] Misier, dona a nuy da viver / de die in dy / […] E no menar nuy in tentacion / cio è a dire che Dio no debia comportar / che nuy siamo menadi in temptacione”,

iar în textul lui Luca:

> „Lo nostro Pare lo qual xe in cielo / […] che io vegna in lo to regno / […] Dane a nuy çascun die da viver / che tu n’e’ usado de dar tuti ly die. / Et nuy perdone ço `e a

> nuy, ly nostri pechady / si como nuy perdonemo a quely che n'àno ofendudo / Et no ne lassar chader en tentacion / Ma plaquate deliberarne de ogny male".
>
> (Heinimann 1988, p. 140–141)

Textul lui Luca este mult dezvoltat explicativ (aceeaşi cerere individuală: „io vegna in lo to regno"; aceeaşi utilizare a pron. pers. I pl. *ne*). În sfârşit, tot în Veneţia, în 1471, apare o *Biblie* italiană completă, probabil având la bază un original toscan din sec. XIII–XIV (dar cu caracteristici fonetice veneţiene). Textul respectă *Vulgata* (cu observaţia că în textul lui Luca apare „si etiam noi lassiamo a ogni debitor nostro", cu *lassare* „a ierta"), folosind chiar termenul *suprasubstantiale*. Şi în această versiune apare cererea la pers. I sg.: „Fa ch'io venga al regno tuo" (în ambele texte evanghelice).

S. Heinimann (1988, p. 142-145) urmăreşte şi traducerile în italiană ale scrierii lui Laurent de Bois (1279–1289), *Somme le roi*, de care ne-am ocupat mai înainte (traduceri genoveze, florentine şi siciliene). Traducerea florentină aparţine unui „notaio", Zucchero Bencivenni (sub titlul *Libro di li vitii et di li virtuti,* a fost găsit într-o mănăstire din Palermo). Textul toscan corespunde celui francez:

> „*Pater noster qui es in caelis* [...] / Sire, il tuo nome sia santificato in noi / *Adveniat regnum tuum* / Que noi preghiamo chei l regno di Dio / vegna a noi e sia dentro di noi, / *Fiat voluntas tua* / *sicut in caelo et in terra* / ove noi preghiamo nostro dolce Signore e Padre / del cielo che sua volontà sia fatta in noi / siccom'ella `e in Cielo […]".

şi continuă:

> „bel dolce Padre, nostro pane cotidiano / ci donna oggi"

sau:

> „noi richeggiamo il dolce nostro Padre / del cielo ch'elli ci perdoni i nostri misfatti / siccome noi perdoniamo a quelli che inverso di noi / misfanno ed hanno misfatto […]".
>
> (Heinimann 1988, p. 144)

Textul sicilian este asemănător, dar cu fonetisme locale. Dacă în cel toscan se invocă *Bel dolce Padre, il dolce nostro Padre, dolce Signore e Padre*, în cel sicilian apare *Bellu, dulchi Patri (Pater), lu nostru dulchi Patri di lu celu, Bel Patri* (respectându-se forma latină *Pater*) şi, în plus, glosarea termenului *Amen*: „ço est a diri Cusi sia comun nui havimu dictu" (*ibidem*, p. 145).

23. În spaţiul lingvistic ibero-romanic, versiuni „vulgarizante" ale lui *Pater noster* apar mai ales în Catalonia, în sec. XIV. Traduceri ale *Bibliei* au existat, probabil, şi în secolele precedente (XII–XIII), dar acelea care s-au păstrat provin din zona provensală-catalană şi aparţin secolului al XIV-lea – al XV-lea. (Este interesant de ştiut că, în regatul Aragonului, în sec. XIII, cărţile *Vechiului Testament* şi ale *Noului Testament* „in romanico" erau interzise, din ordin regal, dar şi din dispoziţiile episcopului!) Evanghelia manuscrisă despre care este vorba conţine un *Pater noster* în catalană, cu unele modificări vulgarizante, semnificative: „pare

nostro celestial / lo teu nom sia beneyt e loat qui és sant" şi, mai departe, evitând *supersubstantialem* sau explicându-l, apare „lo pa del sostanimén de la nostra vida" (tot astfel în textul lui Luca: „dona-nos sosteniment de vida" – Heinimann 1988, p. 158).

Tot din acelaşi sec. XIV a fost alcătuit în Morella (Catalonia) un *Llibro d'hores,* în care apare „Pare nostre qui es en los ciels […]", o traducere fidelă a textului latin (Heinimann 1988, p. 159). În Barcelona, de asemenea, a putut fi localizată o traducere manuscrisă a evangheliilor, care urmează, corect, *Vulgata*. (De subliniat faptul că traducerea apelează la sintagma *pa nostre de tots dies*, pentru *quotidianus.*) În general, în „vulgarizările" manuscrise romanice din Peninsula Iberică, formula reţinută este „de toate zilele" (cat. *de tots dies*, sp., pg. *de cada dia*, sp. *de dognia die*). În spaniolă însă – de ex. în *Biblia* din sec. XIII, mai înainte menţionată –, apare şi *nuestro pan cutidiano* (Heinimann 1988, p. 212).

24. Odată cu sec. XVI, cu invenţia tiparului şi, mai ales, odată cu iniţiativele Reformei, rugăciunea lui Iisus îşi câştigă spaţii mai largi de difuzare în rândul populaţiei. Limbile „vulgare" ale romanităţii ajung la demnitatea de limbi scrise literare – *Pater noster* este revizuit, pus în conformitate cu sursele (catolicii – cu *Vulgata*, reformaţii şi cei din Orient – cu sursele greceşti). Chiar în secolul precedent (1470), în Italia, un umanist florentin, Messer Giannozzo Manetti (1396–1459), traduce din greacă în latină un *Novum Testamentum*, uşor diferit de *Vulgata* (textul lui Luca: „Pater noster qui es in celis", precum la Matei; „panem nostrum supersubstantialem da nobis quotidie"; „etenim dimittimus omni debenti nobis"). Alt umanist, Lorenzo Valla (1407–1457), reluând traducerea tradiţională din greacă în latină a *Vulgatei*, constată o serie de inadvertenţe şi scrie în *Novum Testamentum Annotationes apprime utiles,* pe care le editează, abia în 1526, la Basel, Erasmus din Rotterdam.

Erasmus este personalitatea cultural-teologică cea mai impunătoare în această perioadă de schimbări fundamentale în creştinismul occidental. Umanist olandez, scriind în latină (Desiderius Erasmus Roterdamus, 1469–1536), militant pentru o înţelegere între catolici şi reformaţi, a scris un *Enchiridion militis christiani* (1515). El însuşi traduce din greacă în latină *Novum Instrumentum*, adică, de fapt, un *Novum Testamentum* cu text bilingv greco-latin. *Exhortatia* iniţială, *Paraclesis*, expunea idei teologice inovatoare. *Novum Testamentum* a apărut în mai multe ediţii, din 1519 până în 1535, şi, împreună cu precuvântarea, şi-a găsit, în Europa, în cercurile teologice, mulţi adepţi – mai ales în Elveţia, Catalonia, Franţa şi Spania (bineînţeles, aceştia intrau în conflict cu Biserica Catolică şi, nu o dată, operele lor ajungeau a fi interzise, prin „Index"!). Traducerile în limba germană şi în limbile romanice (mai ales) erau preluate de susţinători ai curentelor teologice reformate. Textul acestui *Novum Testamentum* al lui Erasmus şi criticile privind traducerile precedente ale *Bibliei* în latină (precum cea a lui Lorenzo Valla, dar chiar şi traducerea lui Giannozzo Manetti) au avut drept consecinţă faptul că *Novum Testamentum* a luat locul *Vulgatei*! Noile confesiuni reformate îl utilizează ca text creştin de

referință, iar *Vulgata* își restrânge aria de utilizare, limitându-se la spațiul tradițional catolic.

Iată textele din *Novum Testamentum* tradus de Erasmus din Rotterdam din limba greacă, şi publicat la Basel (1516: *Novum Instrumentum*; 1519, 1522, 1527, 1535: *Novum Testamentum*) (Heinimann 1988, p. 87):

> „Pater noster qui es in coelis / sanctificetur nomen tuum / Veniat regnum tuum. / Fiat voluntas tua / quemadmodum in coelo sic etiam in terra. / Panem nostrum quotidianum / da nobis hodie / Et remitte nobis debita nostra sicut et nos remittimus debitoribus nostris. / Et ne inducas nos in tentationem, / sed libera nos a malo".
>
> (*Matei*, 6, 9),

alături de care şi:

> „Pater noster qui es in coelis / sanctificetur nomen tuum / Adveniat regnum tuum. / Fiat voluntas tua / quemadmodum in coelo sic etiam in terra. / Panem nostrum quotidianum / da nobis hodie / Et remitte nobis peccata nostra / siquidem et nos remittimus omni debenti nobis. / Et ne nos inducas in tentationem, / sed libera nos a malo".
>
> (*Luca*, 11, 2)

Pater noster din *Novum Testamentum* al lui Erasmus conține o serie de modificări stilistice. Mai întâi, echivalează textul lui Matei cu textul lui Luca, amândouă deosebindu-se prea puțin („Pater noster qui es in coelis", în ambele texte; „fiat voluntas tua / quemadmodum in coelo sic etiam in terra", în ambele texte; Luca: „omni debenti nobis", Matei: „debitoribus nostris"; *remitte/remittimus* în loc de *dimitte/dimittimus*). Se pare că Erasmus a urmat textul din Antiohia (380) al *Noului Testament*.

Traducerea din greacă în latină întreprinsă de Erasmus a avut consecințe importante. Printre cele mai relevante a fost ieşirea din latinitatea catolică a *Vulgatei*, circulația unui text neotestamentar independent față de tradiția romană a lui Ieronim. De aici şi avântul pe care l-au luat traduceri ale *Bibliei* în țările de limbă romanică. Se încheia era celebrelor „volgarizzamenti" ale textelor sacre. Textele *Bibliei* apăreau la lumina „onorabilă" a limbilor romanice, ce își construiau o cultură proprie.

Primul care a întreprins o traducere a *Bibliei* în limba franceză a fost Pierre Robert Olivetan, care, în 1535, la Neuchâtel, în Elveția, o tipăreşte cu o prefață, pare-se scrisă de Jean Calvin („Joannes Calvinus Cesaribus, Regibus, Principibus, Gentibusque Christi Imperio subditis salutem"). *Biblia* lui Olivetan stă la baza celor mai multe biblii franceze reformate. În text se remarcă frazele „et nous quicte noz debtes / comme aussi nous quictons[5] à ceulx qui nous doibvent" (Matei; Luca: *pardonner*) şi, bineînțeles, *nostre pain quotidien* (Matei; Luca: *cotidien*). Dar, iată,

[5] Lat. *dimittere*.

un adept al Reformei lui Luther, umanistul florentin Antonio Brucioli (1498–1566), a tradus din greacă un *Nuovo Testamento* (*Il Nuovo Testamento di greco nuovamente tradotto in lingua toscana*, Venezia, 1530), afirmând în prefaţă că, aşa cum a spus Luther, cuvântul lui Dumnezeu trebuie să fie înţeles, fiind baza credinţei creştine. (Bineînţeles, autorul a fost acuzat de erezie, judecat, iar *Biblia*… trecută la „Index”.) Ceea ce s-ar putea remarca în acest text este formula *il nostro pane sustantiale*, în care apare termenul lat. *supersubstantialem*, absent la Erasmus, care traduce *panem quotidianum*.

Amănuntul nu este lipsit de însemnătate. În 1551, un teolog umanist, Sebastian Castellio, traducând întreaga *Biblie* (*Vechiul Testament* şi *Noul Testament*) într-un stil inovator, introduce în loc de *panem nostrum quotidianum* sintagma *victum nostrum alimentarium*, iar în loc de *ne nos inducas in tentationem* traduce *neve nos in tentationem indducito*, cu formulări strict personale. Bineînţeles, fiecare traducător, dacă era un bun cunoscător al latinei, avea propriile sale soluţii stilistice. În plus, Castellio (fr. *Chateillon, Castellion*) avea preferinţe teologice calvine (deşi până la urmă s-a certat cu Calvin). Acelaşi Sébastien Castellio(n), patru ani mai târziu (în 1555), face şi o traducere a *Bibliei* în limba franceză: „un langage commun et simple, e le plus entendible qu'il m'a été possible” (Heinimann 1988, p. 119, nota 1). Este deci un fel de „volgarizzamento” francez, care evită termenii teologici latini: „donne nous auiourd hui / notre pain pour nous sustener” (Luca, Matei); „e nous quitte noz dettes / comme nous les quittons a nos detteurs” (Matei), faţă de „nous pardonne noz pechés / puis que nous pardonnons a tous ceux qui ont tort de nous” (Luca). Ceea ce este mai semnificativ apare în final, în amândouă evangheliile: „nos deliure du Mauvais”, care traduce, personalizând, formula lat. *libera nos a malo*. Această personificare a Răului nu apărea în versiunea latină. Ea se regăseşte însă în alte versiuni franceze ale *Bibliei*, legate de curentele confesionale reformate. Este cazul unui *Nouveau Testament* (1523) al lui Jacques Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis, 1450–1536/37). Textul conţine termenul *supersubstantiel* (Matei) (faţă de Luca: *cotidien*) şi, bineînţeles, „délivre nous du malin”. Tot astfel, Guillaume Farel (1489–1565), un teolog reformat, publică în Basel, în 1524, *Le Pater noster et le Crede en français, avec une très belle et tres utile exposition et declaration sur chascun*. Autorul era discipolul şi colaboratorul lui Jacques Lefèvre – şi, ca şi maestrul său, în traducerea franceză, foloseşte termenul *mauvais* („delivre nous du mauvais”). În sfârşit, în 1555, Conrad Gessner (1516–1565), medic naturalist şi, bineînţeles, adept al Reformei, scrie o lucrare despre diversificarea limbilor, intitulată *Mithridates* (1555), cu subtitlul *De differentiis linguarum tum veterum, tum quae hodie apud diversas nationes in toto orbe terrarum in usu sint*, apărută la Zürich. În lucrare apare şi *Oratio dominica gallica lingua communi et versione*, în care apare în final acelaşi „delivre nous du mauvais” (= libera nos a malo). Se poate semnala şi faptul că atât Gessner, cât şi Lefèvre d'Étaples introduc în transpunerea rugăciunii lui Iisus în limba franceză termenul *offense*: „pardonne noz offenses / ceulx qui nous offensent” (Lefèvre d'Étaples), „perdonne nous nos offenses / ceulx qui nous

offensent" (Gessner) (Heinimann 1988, p. 115, 122), care nu apare nici în *Biblia* lui Pierre Robert Olivetan („nos debtes"), nici în *Pater noster* al lui Guillaume Farel („nos debtes"), nici în *Biblia* lui Sébastien Castillon. Termenul *offense* este important, pentru că a rămas în structura rugăciunii *Notre Père*, utilizată în Biserica Catolică franceză până astăzi. Seria sinonimică *debita – peccata*, care traduceau gr. *hamartías* (pl.) „păcate" – *opheilémata* „datorie", se îmbogăţeşte, în sec. XVI, prin traduceri reformate, cu termenul fr. *offense*. Nu ar fi exclus a presupune în acest caz influenţe ale unui curent de gândire (protestantă?) *sui-generis*, franceză, care pleacă de la ideea că păcatul este o *insultă* adusă lui Dumnezeu (la care s-ar putea adăuga o sinonimie frazeologică în vorbirea familiară: *il n'y a pas d'offense* şi *il n'y a pas de mal*). Să credem oare că *offense* „păcat" ar fi fost un termen de uz comun?

Nici Erasmus, nici Luther, în *Biblia* tradusă de fiecare, nu folosesc decât termenul „dator"/„datorie" (*debita* – germ. *Schuld*). De asemenea, nici personalizarea substantivală *Mauvais – Malin* (în loc de neutrul *a malo*) nu apare în textele protestante luterane (Erasmus: *a malo*, Luther: *das Übel*). Să fie, atunci, o iniţiativă franceză, întemeiată pe ideea că *Malin – Mauvais* „cel rău", „diavolul" este un cuvânt tabu mai bine înţeles de credincioşi?

Adepţii lui Erasmus, nici cei din Elveţia, nici cei din Spania, nu îndrăznesc a proceda la asemenea schimbări. Jachim Bifrun (1506–1572), adept al Reformei lui Ulrich Zwingli (1484–1531), a tradus *L'g Nouf Sainc Testamaint da nos Signer Jesu Christi…* (1560) (în care apare *appruvamaint* = fr. *epreuve*, „nos paun huotz et in münchia di" (evitând *supersubstantialem*!), dar *dalg mèl*). În Spania, se formase la Univesitatea din Alacalá de Henares (lângă Madrid) un centru de „Erasmismos" al unor teologi influenţaţi de ideile noi ale umanistului olandez (în special din *Enchiridon militis christiani*, un „manual") şi de *Paraclesis* din *Novum Testamentum*. Printre ei, Juan de Valdés, care scrie un *Diálogo de doctrina christiana* (1529), apărut, fără numele autorului, tot la Alacalá de Henares (bineînţeles, Biserica a reacţionat şi, în 1547, a interzis-o, prin includere în „Index"). *Padre nuestro*, care se găsea anexat, împreună cu alte texte biblice, la sfârşitul volumului, dovedeşte strădiunţa lui Juan de Valdés de a oferi spaniolilor texte sacre în limba lor. Iată textul lui Valdés:

> „Padre nuestro que estás en los cielos / sanctificado sea el tu nombre / Venga el tu reyno, / Cumplase tu voluntad / en la tierra assi como se cumple en el cielo. / Nuestro pan de cada dia / dánosle oy / y perdonános nuestros pecados / assi como también nosotros perdonamos / a los que nos ofenden. / Y no permitas que seamos derribados / y vencidos en la tentación / pero libranos del mal".
>
> (Heinimann, p. 217)

Se pot observa anumite extensiuni explicative („como se cumple en el cielo"; „derribados y vencidos en la tentación"), dar apariţia termenului *ofender* („nos ofenden") este mai semnificativă – şi aminteşte de textele franceze (ale lui Lefèvre d'Étaples şi Conrad Gessner). Să le fi cunoscut? În orice caz, atunci când a fost

obligat să părăsească Spania, urmărit fiind de Biserică pentru ideile sale pro-Reformă (şi pentru *Diálogo de doctrina christiana*!), s-a instalat, în 1531, în Italia, unde, în 1540, a tradus – şi a comentat – *Evanghelia după Matei*. *Padre nuestro* din această versiune, care a beneficiat de umanismul italian, se deosebeşte de textul precedent din *Diálogo*... şi este mai puţin influenţat de Erasmus. Este un text mai fidel textului latin, în care apar *deudas – deudores, assi tambien en la tierra, no nos metas en tantación*. Cât despre sintagma *nuestro pan el ordinario,* observăm că traducătorul evită sensul şi termenul *quotidianus* (devenit *de cada dia* în *Diálogo*...), introducând conceptul *ordinario* „normal, obişnuit". Fiind vorba de Italia, de umaniştii Toscanei, ne putem gândi la o apropiere de textul unei *Evanghelii cu glose* (din sec. XIV–XV), mai înainte analizate. În această evanghelie întâlnim „il nostro pane soprasubstantiale, cioè singulare", precum şi termenul *offendere*: „dimettiamo alli nostri debitori / che offendono noi" (Heinimann 1988, p. 134). Acelaşi termen apare şi într-o copie veneţiană a *Diatessaron*-ului (*Quattor in unum*) – tetraevangheliarul toscan din sec. XIV–XV, mai înainte analizat. Şi în copia veneţiană se găseşte *offendere*: „perdonemo a quelli che ne offende" (Heinimann 1988, p. 139). S-ar putea ca acesta din urmă să aibă legătură cu traduceri provensale – ceea ce ar însemna ca ideea de „insultă" – „ofensă" să-şi aibă originea în zona galo-romanică, şi de aici să se fi răspândit.

25. Reforma începuse a avea, în sec. XVI, consecinţe teologice vizibile în texte. Pe lângă Universitatea din Alacalá de Henares, unde îşi tipărise Juan de Valdés *Diálogo de vita christiana*, în 1543, un elev al lui Melanchton, Francesco de Enzinas (1520–1552), publică la Anvers *El Nuevo Testamento*. Autorul îşi făcuse studiile la celebra Universitate din Louvain (Löwen, Leuven), dar traducerea a făcut-o în Wittenberg, oraşul lui Luther, sub indicaţiile lui Melanchton, colaboratorul principal al lui Luther. Traducerea în spaniolă urmează versiunea *Noului Testament* al lui Erasmus. Textul nu prezintă inovaţii semnificative (cu excepţia sintagmelor „no nos permitas caer en la tentación" şi, în textul lui Luca, „perdónanos nuestros pecados, porque nosotros tambien perdonamos a todos los que nos deben" – Heinimann 1988, p. 220). *El Nuevo Testamento* al lui De Enzinas a fost pus la „Index" în 1545! S-ar putea adăuga, pe aceeaşi linie a Reformei, şi o *Biblie* tradusă în spaniolă de un călugăr din Mănăstirea San Isidro (din Sevilla), Cassiodoro de Reina (1520–1594). Autorul urmează ideile Reformei, pleacă din Spania, se opreşte la Geneva şi se manifestă în Anglia, Olanda, Franţa şi Germania, dar *Biblia* o publică în… Basel (este prima tipărire a unei *Biblii* complete în limba spaniolă). Textul *Padre nuestro* nu prezintă modificări importante, exceptând fraza „Y sueltan nuestras deudas / como tambien nosotros soltamos a nuestros deudores" (Matei) faţă de (Luca) „Y perdónanos nuestros peccados / porque también nosotros perdonamos a todos los que nos deben" (Heinimann 1988, p. 223), în care inovaţia constă în folosirea verbului sp. *soltar* „a libera" pentru lat. *dimittere*, al cărui semantism, în latină, era foarte complex (de la „renvoyer", „éloigner", „renoncer",

până la „quitter” şi „pardonner”[6]). Iată însă, în aceeaşi mănăstire San Isidro din Sevilla, că alt călugăr, Cipriano de Valera (1532–1602), publică la Amsterdam (1602) o ediție revizuită (cu note marginale) a *Bibliei* lui Cassiodoro de Reina (*Noul Testament*, extras din aceeaşi *Biblie*, apăruse la Londra, în 1596).

O ultimă observație priveşte structura finală a versiunilor umanist-reformate din Spania. Cassiodoro de Reina traduce „no nos metas en tentación”; Francisco de Enzinas, în *El Nuevo Testamento*: „no nos permitas caer en la tentación”; Juan de Valdės, în *Diálogo de vita christiana*: „y no permittas que seamos derribados e vencidos en la tentación”; Conrad Gessner, *Mithridates,* 1557: „y no nos traigas en tentación”; Ieronim Megiser, *Specimen quadraginta diversarum atque inter se differentium linguarum et dialectorum*, 1593: „Y no nos dexes caer en la tentación” (*dexar* = lat. *laxere*). Versiunea *traer* „a atrage” apare şi la catolicul Ambrosio de Montesino, în *Epistola y Evangelios* şi în *Vita Christi* (1502); „no nos traygas en temptación (de fapt, versiunea „no nos trayas a temptación” apare în sec. XIII, în *Biblia* manuscrisă, în Castilia şi, mai ales, în Toledo); pe lângă această *Biblie* sunt şi alte numeroase versiuni păstrate în manuscris.

Singura concluzie ce se poate trage priveşte poziția singulară a Spaniei (fie catolică, fie protestantă) în teologia occidentală: traducerile în spaniolă diferă între ele şi, mai ales, ele nu par a fi tributare altor versiuni romanice (franceze, provensale sau catalane). Ele apar fie în acord cu autoritățile ecleziastice catolice, fie direct sub influența Reformei europene (din Germania, Elveția, Olanda sau Anglia), ceea ce nu întotdeauna este uşor a discerne.

26. În sec. XVI, au existat în spațiul ibero-romanic şi scrieri catolice tradiționale, care conțineau *Pater noster*. O *Biblie* catalană rămasă în manuscris, considerată a fi cea mai veche şi completă, conține un *Para nostra celestial,* în care se remarca sintagma explicativă „lo pa de tot dia sostaniment della nostra vida” (pentru *panem substantialem*). Alt manuscris (descoperit târziu) conține un *Pare nostre* în care, de asemenea, termenii latini sunt înlocuiți cu o explicație dezvoltată „lo pa nostre que tots dies avem ops”, iar lat. *dimitte* este redat prin *laxare* > cat. *dexar*: „e lexe a nós nostres deutes / asi com nós lexam a aquells qui ns deuen” (Heinimann 1988, p. 164). Acelaşi verb apare şi într-o traducere catalană a celebrei compoziții versificate *Vita Christi* a călugărului dominican Ludolf von Sachsen (1300–1377), apărută la Valencia (1496), unde găsim *dexar*: „Y dexa’ ns los deutes nostres […] asi com los dexan als deutors nostres” (Heinimann 1988, p. 166). Se pare deci că aria *laxare* „a ierta” se extindea, în secolele XIII–XV, pe zone romanice largi: nordul Franței – picardă, normandă –, regiunea Veneției şi a Toscanei din Italia, în catalană. Pentru provensală, cf. prov. „e layssa nos nostres deutes / enacy com nos los laysam a nostres deutors”, în *Libre de vicis et de vertutz*, ms. sec. XIV; tot în provensală, o *Vita Christi* (manuscris) tradusă conține sintagma „ilh offendon a nos

[6] Traducerea lat. *dimittere* prin *quitter* apare şi în *Biblia* tradusă de Pierre Robert Olivetan („nous quicte noz debtes / comme aussi nous quictons à ceulx qui nous doibvent”) (vezi *supra*).

per parolla" (Heinimann 1988, p. 185, 187). Este greu de admis că este vorba de copii de manuscrise, tot astfel cum nu putem admite că regiunile citate sunt arhaice. Concurențial, în rugăciune, apare şi *perdonare / pardonner* (uneori, la un rând-două distanță), ceea ce ar dovedi sinonimia dintre cei doi termeni. Şi totuşi, în franceză, *laisser* şi *delaisser* nu sunt menționate în dicționare cu sensul „ierta" (în italiană, tot astfel). Nu cumva avem a face cu traduceri de pe originale latine arhaice – în care *laxare* să aibă sensul concret „abandonner", „quitter" –, de unde ar putea proveni derivarea semantică religioasă „ierta"? (Într-o *Psaltire* din Metz – sec. XIV – apare glosat „nos quitte et perdone nos debtes et nos pechiez / ensi comme nous les perdonnons et quittons" – Heinimann 1988, p. 110). Prezența lui *laxare* în textul rugăciunii interesează, aşa cum am mai spus, şi limba română (vezi *supra*). În orice caz, în catalană, *dexar* „ierta" este larg răpândit în textele *Pater noster*.

Cu excepția zonei retoromane (Elveția!), în clasificarea lui Heinimann 1988, sec. XVI, se constată (dacă mai era nevoie!) că în țările de limbă neolatină începea epoca unor confruntări teologice ecleziastice. Să nu uităm, sec. XVI şi Conciliul de la Trento (1545–1563) cuprind şi Reforma şi Contrareforma catolică. Călugărul franciscan Ambrosio de Montesino (1448–1512), care, din însărcinarea regelui Ferdinand Catolicul (1452–1516), tradusese *Vita Christi* Cartuxano (a lui Ludolf von Sachsen), a respectat canoanele catolice („pan nuestro de cada dia; libranos de todo mal"), dar a folosit şi dublări sinonimice explicative („y perdónanos nuestras debdas y culpas qualesquier […] como nosotros les perdonamos a los que nos offendan […] y no nos traygas en tentación […]" – Heinimann 1988, p. 214), ceea ce nu mai apare într-o altă operă a aceluiaşi Ambrosio de Montesino, *Epistolas y Evangelios* (1512). În acest *Padre nuestro* apare, în schimb, „tu pan sobresubstancial / y perdonas nuestras deudas / assi como nosotros les dexamos a nuestros deudores" (Heinimann 1988, p. 215), confirmând, o dată mai mult, sinonimia *perdonas = dexamos*. Altă traducere? O revizuire?

27. Ajunşi la capătul acestor analize ale textului rugăciunii lui Iisus (*Oratio dominica*) în limbile romanice, întemeindu-ne pe bogatul material cules de Siegfried Heinimann (1988 – o lucrare de filologie romanică foarte importantă), am putut urmări traducerile („explicative") ale *Vulgatei* în „vulgară" pentru uzul credincioşilor, tot astfel cum am putut observa şi textul din versiunile tipărite sub influența Reformei. Prima concluzie ce se impune este că între *Pater noster* catolic şi *Pater noster* reformat nu se pot observa importante deosebiri. Este drept, versiunea *Bibliei* traduse în latină (1522) de Erasmus dubla – sau „ocolea" – textul latin al *Vulgatei* (considerată catolică) şi se adresa originalelor evangheliilor în greacă. Dar care-s deosebirile? Erasmus traduce gr. *epioúsion* prin *quotidianum* şi introduce o construcție prepozițională complicată, *queadmodum in coelo*, în loc de *sicut*; în plus, introduce verbul *remittere* („rejeter", „quitter", „permettre" şi „pardonner"), în loc de *dimittere*. Mai târziu, Sébastien Castellio, în traducerea sa (*Biblia*, 1551), deşi adept al Reformei (lui Calvin), tipăreşte, la Basel, o versiune schimbată: „victum nostrum alimentarium" pentru „panem nostrum quotidianum" şi „neve nos in

tentationem inducito” în loc de „ne nos inducas in tentationem” (ceea ce la Guillaume Farel, 1624, şi la Pierre Robert Olivetan, *Biblia*, 1535, deşi reformaţi, nu mai apare). În schimb, „nostre pain supersubstanciel” se găseşte într-un *Nouveau Testament* (1523), traducere „umanistă” a lui Jacques Lefèvre d'Étaples, teolog francez apropiat de Reformă, şi într-o *Biblie* (1380) a lui Raoul de Prêles („notre pain supersubstanciel / qui seurmonte toute vie corporelle et donne vie perdurable”; termenul *perdurable* este introdus pentru prima oară în textul francez al rugăciunii. Altădată, într-un manuscris al *Psaltirii*, acelaşi Raoul de Prêles traduce „notre pain cotidien” în loc de „supersubstanciel”). Şi Lorenzo Valla (1386–1489), umanistul florentin, traducând *Novum Testamentum* din greacă în latină, recurge la „panem nostrum supersubstantialem”. Traducerile toscane şi cele veneţiene (*Evanghelia cu glose, Diatessaron, Biblia* din 1546) folosesc termenii „supersubstantiale cioè singulare” (*Evanghelia cu glose*), „cotidiano soprasubstançiale”, „sustantiale” (*Nuovo Testamentum*, 1530), „sopra tucte le sustantie (*Biblia* manuscrisă toscană, sec. XIV), „sustantivo” etc.[7]. Această distribuţie în timp şi în confesiuni creştine diferite arată că *nu se poate distinge cu precizie o formulare reformată a textului latin*. Este adevărat însă că *panem nostrum quotidianum*, în versiunea opţională a Sf. Ieronim, a fost utilizată mai frecvent în textele latineşti (nonvulgarizate) catolice, în timp ce *supersubstantialem* pare a fi fost întrebuinţat mai ales în textele reformate. În orice caz, în Spania, rugăciunea lui Iisus, atât în texte catolice cât şi în cele apropiate de Reformă, face apel la *quotidianus* (*cada dia* etc.).

Ultimul termen al rugăciunii, în latina *Vulgatei*, este *a malo* („libera nos a malo”). La un moment dat, la sfârşitul sec. XIII, apare, mai întâi într-o compoziţie versificată în care alternează textul latin *Pater noster* cu versuri (fără rimă) în franceză, în numeroase manuscrise, termenul *mauvés* (fr. mod. *mauvais*): gr. *toũ ponēroũ.* (Alegerea era între „Rău”, substantiv neutru, conceptual, şi „Cel rău”, personalizat, probabil diavolul.) Opţiunea semantică a *Vulgatei* era *conceptul* („ceea ce este rău*”*) – astfel cum găsim rugăciunea în epoca Părinţilor Bisericii, până prin sec. XIII. Dar, în sec. XVI, teologul Jacques Lefèvre d'Étaples, în al său *Nouveau Testament* (1523), o versiune „umanistă”, pe lângă „nostre pain supersubstanciel”, recurge şi la traducerea „delivre nous du malin”. Guillaume Farel, *Le Pater Nostre et le Credo en français* (1524) şi *Biblia* lui Pierre Robert Olivetan (1535), deşi folosesc *pain quotidien*, în final „Răul” rămâne personalizat: *(du) mauvais*. Tot astfel, în 1556, Sebastian Castellion, teologul umanist, adept al lui Calvin, după ce publică în 1551, la Basel, o traducere latină a *Bibliei*, destul de inovatoare, în 1555, în traducerea în limba franceză lasă să apară, pe lângă „nôtre pain pour nous soustenter”, şi „nous delivre du Mauvais”.

S-ar putea ca această personificare a răului să-şi aibă originea în dorinţa traducătorilor (reformaţi) de a oferi spre lectură adepţilor Reformei un text

[7] În copii manuscrise (în franceză, sec. XIII) apare şi „pain seurseutenceus” (Laurent de Bois, *Somme le roi*).

evanghelic mai clar şi mai apropiat de înţelegerea lor. Conceptul „Răul” este abstract: Diavolul… mai concret nici că se poate!

28. Aceşti termeni (*substantialis, malus*) şi alţii, asupra cărora nu ne mai oprim (*debita / peccata*, poate şi *tentatio / temptatio*), constituie elementele pe baza cărora putem judeca versiunile romanice ale rugăciunii lui Iisus. Unele respectă textul latin al *Vulgatei* – cele catolice, în special –, altele inovează, fie în traducerea în latină, fie în cea romanică: acestea din urmă sunt cele reformate. Această împărţire a lor nu este chiar atât de tranşantă: şi în textele catolice tradiţionale apar unele inovaţii, şi unele texte protestante respectă tradiţia versiunii catolice a *Vulgatei*. Trebuie însă semnalat că lecţiunile pe care le putem considera inovatoare apar şi în variantele textelor antice (cf. *Bibliorum Sacrorum Latinarum Versiones Antiquae* III, mai înainte citată); *malignus* (*a maligno*) sau *tentator* (= diavolul) apare în versiunea siriacă, *debita, peccata, tentatio* sunt şi ele prezente în textele sacre vechi. Reforma – în toate curentele ei confesionale – nu a făcut altceva decât *să aleagă uneori alte opţiuni decât cele ale* ***Vulgatei***. În acelaşi timp, Reforma îşi propunea a oferi credincioşilor săi texte comprehensibile în limba lor comună. Prin Reformă, textul „vulgar” părăsea zona secundară, privată, am putea spune explicativ-personală de „volgarizzamenti” propuse de Biserica Catolică, şi se situa la acelaşi nivel cu textele sacre. Sau, altfel spus, dispărea distincţia dintre limba sacră (într-un fel „ezoterică”, liturgică) din Biserică şi limba „vulgului” care asista la oficierea serviciului divin. *Oratio dominica*, în speţă, nu mai trebuia recitată repetitiv în comunitate sau în particular în limbi „vernaculare”, ci devenea o rugăciune liturgică, plenară – care trebuia mai întâi *înţeleasă* raţional. Consecinţa cultural-teologică a acestei comprehensiuni laice a fost, evident, *desacralizarea* cultului divin în Occident. De atunci şi până astăzi, din ce în ce mai evidentă.

III

29. Nu aceasta a fost situaţia în Orientul creştin. În această zonă s-a răspândit versiunea *sinaitică* a rugăciunii lui Iisus, care – pare-se – ar fi păstrat cu fidelitate textul grecesc al evangheliilor.

Textul *Pater noster* (*Páter hēmõn*) a plecat din Alexandria, celebrul centru creştin greco-iudaic, şi s-a îndreptat spre Occident, către Cartagina, în lumea latino-romanică. În acelaşi timp, a luat şi calea lumii orientale.

Nu putem cunoaşte cum, când, pe unde şi în ce structură originară, această primă versiune a evangheliilor creştine a putut pătrunde spre nord, din Grecia către coloniile greceşti de pe ţărmul Mării Negre (Pontus Euxinus). Într-o lucrare precedentă (Niculescu 2004, p. 171–252), am susţinut ipoteza unei *prime* (în)creştinări (greco-romane sau numai greceşti) în coloniile greceşti de pe malul Pontului (mai ales la Tomis), prin sec. II–III – este drept, fără a avea alte dovezi decât inscripţiile greceşti din Dobrogea. De bună seamă, în perspectiva studiului de faţă, nu poate fi excesivă ideea că *Páter hēmõn* (*Pater noster*) a putut fi cunoscut

celor convertiți la creştinism foarte probabil în limba greacă (transpuneri în latină, pentru populația greco-romană de pe țărmul Mării Negre, ***nu-s deloc imposibile***), dar exclusiv pe cale orală[8].

Cealaltă – a doua – (în)creştinare, datorată legionarilor romani din armatele care au ocupat ținuturile nord-dunărene intracarpatice şi au creat *Dacia Felix Romana* (101–102, 105–106 până în 271), nu o putem aprecia decât din dovezile arheologice bine cunoscute. Este greu de presupus că, în Transilvania, (în)creştinarea s-ar fi făcut cu un *Tatăl nostru* în latină: mulți soldați aparțineau de legiuni rezidente în Macedonia, iar creştinismul lor era legat mai degrabă de Biserica Răsăriteană (prin Salonic) decât de Roma.

30. La această regiune ecleziastică a Orientului grecofon au aparținut toate zonele romanității româneşti nord- şi sud-dunărene. Ele au trecut însă şi prin alte evenimente istorice extrem de importante: invazia germanică (sec. III–IV), pătrunderea slavilor (sec. VI–VIII) şi, ulterior, creştinarea bulgarilor. Slavii ajung în Dacia dinspre nord-est, în sec. VI, o străbat şi pătrund, ulterior, în Moesia, Macedonia şi, în Grecia, până în Peloponez. Dar nu toți slavii au trecut spre sudul Dunării: o bună parte dintre ei au rămas în regiunile din ex-Dacia Romana – mai ales în Transilvania (cf. numele topic *Şchei* < lat. *sclavus* „slav" din sec. V: *Şcheii* Braşovului, *Şcheia*, localitate din Moldova). Au fost considerați *slavii dacici* (iar E. Petrovici a vorbit despre limba lor, *daco-slava*): ei s-au contopit cu populațiile autohtone romanizate. Dar împreună cu slavii din sudul Dunării (care fuseseră cuceriți de bulgari) au încercat, după întemeierea statului bulgar, să extindă limitele statului la nord de Dunăre, în regiunile romanofone din Ardeal, din Ungaria de est şi din Banat (Bulgaria „Mare"), dar şi din Muntenia.

Creştinarea bulgarilor (864) sub Boris I (853–888) – care îşi ia, prin botez (naş… împăratul Bizanțului!), la Constantinopol, numele *Mihail* – a fost celălalt eveniment important. El a deschis calea bulgarilor spre Europa germanică (Ludovic I Germanicul, 803–876) şi spre Roma papală. Papa Nicolae I (858–867) îl trimite, în 866, pe un episcop de Porto, Formosus, ca să „evanghelizeze" (sub dominația Romei!) Bulgaria (abia convertită la creştinism!). Boris-Mihail îi oferă conducerea recent întemeiatei Biserici a Bulgariei, sperând într-o autonomie ecleziastică. Dar Vasile I (812–896), integrând Illyricum în Biserica bizantină, l-a constrâns pe țarul Bulgariei să accepte autoritatea Bizanțului şi să reintre în jurisdicția constantinopolitană (de altfel, Papa Nicolae respinsese cererea lui Boris-Mihail). În acest fel, creştinați, bulgarii au constituit un filtru obligat al creştinismului bizantin la nordul Dunării (hirotonisirea preoților, cărțile sacre de cult proveneau din sudul Dunării, din Moesia slavizată). Românii nu au mai putut avea acces direct la Bizanț, devenind o cultură creştină de „second hand", intermediată, secundară.

[8] Ideea originilor apostolice ale creştinismului românesc, atribuit Sf. Apostol Andrei (despre care anumite surse nontestamentare afirmă că ar fi predicat în Scitia Minor) a fost prezentată de noi în Niculescu 2004, p. 172-173. În Dobrogea se găseşte o Peşteră a Sf. Andrei, care, după o legendă, ar fi fost locul de sihăstrie al Apostolului. Peştera ar fi, conform legendei, primul lăcaş de cult din România, situat în sudul Dobrogei.

31. În aceste condiții au primit românii, în sec. X, o anumită organizare a Bisericii lor ortodoxe. Aurelian Sacerdoțeanu (1968, p. 401-402), reluând ideile lui Dimitre Onciul (fără a le aproba!), a arătat că primele organizări bisericești ale populației romano și romanofone, la nord de Dunăre (Muntenia, Moldova), s-au putut întemeia, după incursiuni ale misionarilor sud-dunăreni, abia prin sec. VIII–XI, în timpul „Bulgariei Mari", a stăpânirii țaratului bulgar în aceste regiuni. (Până atunci, după cum se știe, creștinii de pe malul stâng al Dunării trăiau în comunități creștine, în enclave „piele de leopard", poate chiar fără contacte între ele: singura legătură erau *horepiskoipoi*-i itineranți misionari.) Intrarea românilor creștini sub jurisdicția ecleziastică de la Trnovo s-a petrecut prin sec. X–XI (de când slaviștii datează, precum I. Pătruț, invazia terminologiei slavone în toate structurile procedurale teologice ale culturii creștine ortodoxe românești). Dar organizare ecleziastică recunoscută ierarhic nu au avut românii până în sec. XIV (1359, când mitropolitul de atunci, Iachint Kritopol – un grec –, după ce tătarii cuceresc Vicina, se mută la Curtea de Argeș, unde domnea voievodul Nicolae Alexandru Basarab (1352–1364), și unde se întemeiază mitropolia „Ungro-Vlahiei"). După cum se vede, „intrarea românilor în cultura slavo-bizantină" – cum o denumea Nicolae Cartojan – s-a făcut sub conducerea ecleziastică a… ierarhilor greci.

Cultura slavo-bizantină însemna însă prezența limbii literare slavone (vechea slavă bisericească), adoptarea liturghiei ortodoxe slave (de fapt, transpusă din greacă) și, mai ales, utilizarea alfabetului chirilic. Această transformare a creștinismului inițial greco-roman a fost înlesnită și de faptul că, în nordul Dunării, se găsea o stăpânire bulgară – o parte din „Bulgaria Mare"! – și că elitele social-politice-economice, „boierii", erau slavi-bulgari care, chiar dacă erau integrați în comunități romanofone, au acceptat bucuros cultura slavonă, bisericească și laică (până prin sec. XVII–XVIII, slujba în bisericile românești ortodoxe se efectua în slavonă). Tot în slavonă se redactau acte administrative și politice ale cancelariei domnești. Am arătat în altă parte (Niculescu 2004, p. 101-112) că însuși numele *Țării Românești* (cu un adjectiv slav cu funcție genitivală) ar putea fi calchiat după denumirea în slavonă *Vlaška zemlja.*

În aceste circumstanțe istorice și culturale, *Tatăl nostru* a putut intra în Biserica bizantină-ortodoxă a românilor prin (și *în*) limba slavonă, care, la rându-i, îl traducea din greacă sau chiar direct în greacă. Nici în acest caz nu putem cunoaște condițiile și timpul pătrunderii rugăciunii lui Iisus la creștinii români, dar se poate presupune o perioadă a expansiunii bulgarilor, care a avut loc prin sec. X–XII (sub țarii Simeon I și Petru). Putem afirma că românii au recitat mai întâi *Otče naš* (devenit, pentru multe secole, *ocenaș*), înainte de a avea o versiune în limba lor…

32. În această perspectivă istorică, este normal a presupune că pe teritoriul Bisericii ortodoxe slavo-bizantine a românilor a pătruns, după versiunea grecească, versiunea slavonă tradusă din greacă. Iată-o pe aceasta din urmă (în transcriere latină):

„Otče naš, Ižo esi na nebesex / da svjatitsja imja Tvoe, / Da priidet carstvie Tvoe / da budet volja Tvoja, / jako na nebesi i na zemli. / χleb naš nasuščnŭĭ dajdь nam dnesĭ /

i ostavi nam dolği naśa / jakože i mŭ ostavljaem dolžinikom našim; / i ne vvedi nas vo iskuščenie no izbavi nas ot lukavago”.

(Bernea 2000, p. 79)

(în transcripție: χ = rom. *h*, c = *ts*, slova cirilică ы = *ŭ* (rus î), slova cirilică ъ = *ĭ*, g + i = *ghi* (*dolği*).)

Acest probabil text slavon inițial, care, tot probabil, circula în mai multe copii şi versiuni, se caracterizează prin câteva elemente. Mai întâi, prin sintagma *carstvie Tvoe* „împărăția Ta” (traducerea gr. *basileía sou* „împărăția Ta”). Trecerea de la lat. *regnum* la „împărăție” se explică prin faptul că atât în Grecia, cât şi în statele nou create, slave, existau „țari” (adică… *Caesar*-i!), nu „regi”! Dar *Otče naš* continuă folosind sintagma *χleb naš nasuščnŭĭ*, în care termenul *nasuščnŭĭ* corespunde gr. (*tòn árton hēmõn*) *tón epioúsion* [pâinea noastră] „pentru existență (ființă) necesară / esențială”. De asemenea, *dolği – dolžinikom* „datorie/datornici” şi *iskuščenie* „ispită”. Finalul rugăciunii este *izbavi nas ot lukavago* „izbăveşte-ne de vicleanul” – ceea ce nu mai corespunde gr. *rhūsai hēmàs apò toũ ponēroũ*, căci *toũ ponēroũ* are sensul abstract „răul” sau, personalizat, „cel rău”. De unde atunci sensul „viclean”? Răspunsul nu poate apărea decât dacă menționăm o antică versiune siriacă, despre care am vorbit mai înainte: ar putea fi vorba de *tentator* „cel care ne tentează (cu viclenie)”, al cărui sens l-ar avea *ho ponerós*, cu sens personal, nu abstract (ca în fr. *malin*, **nu** *mauvais*). Părinții Bisericii greceşti, liturghiile Sf. Iacob (Major), Sf. Marcu şi chiar Sf. Ciprian (episcop de Cartagina), ar fi preferat – spun unii teologi – interpretarea personalizată. Aşadar, *lukavago* (genitiv personal), ce are sensul „viclean, perfid”, ar putea fi de origine grecească. Dar traducerea în vechea slavă (slavonă) mai are o caracteristică: în ea se atribuie textului lui Luca 11 (prin „contaminare” cu textul lui Matei 6) fragmente de rugăciune care nu-s atestate în evangheliile originale. De ex. *ižena n(e)besĕχ* „care eşti în ceruri” şi *no izbavi nas at lukavago* „ci ne izbăveşte de vicleanul”.

33. Când s-a efectuat cea dintâi traducere a acestui *Otče naš* (*Ocenaş*) în limba română? Nu avem un răspuns la această întrebare, care se pierde în negura veacurilor, fără atestări scrise despre felul cum au trăit românii. Tot ceea ce se ştie datează din secolul XVI – din nordul Moldovei, Maramureş, nordul şi sudul Transilvaniei (Sibiu – Braşov), regiuni aflate sub influența Reformelor din secolul XV–XVI: în Moldova se refugiază adepții cehi ai lui Jan Hus, după 1437, urmăriți de catolicismul maghiar, iar în Transilvania, saşii şi maghiarii propagau şi susțineau, material, Reforma luterană şi calvină.

Dar ideile Reformei husite introduse în mănăstirile din Moldova şi din nordul Transilvaniei nu urmăreau aceleaşi țeluri ca în sudul Transilvaniei. Husiții nu aveau intenții de prozelitism local sau regional: ei se mărgineau a trimite mesaje dovedind invincibilitatea ideilor Reformei lui Jan Hus (sec. XV) către Europa centrală reformată (în special la Wittenberg, lui Luther). Un fel de curent *exocentric*, care pornea din mănăstiri moldovene prin Polonia calvină către Europa inovatoare. Acțiunile lor,

modeste, au avut o durată lungă: până la sfârşitul secolului XVI şi chiar la începutul secolului XVII, ajungeau ecouri în Occident despre rezultatele bune ale comunităţilor reformate din nordul Moldovei (vom examina mai departe aceste aspecte).

34. În Transilvania, Reforma avea altă intenţie: a-i convinge pe vlahii ortodocşi să treacă la noua confesiune (în numele aversiunii faţă de catolicismul opresiv al maghiarilor şi al avantajelor de a avea cărţile sacre în limba română).

Primele încercări de convertire datează de la jumătatea secolului XVI. Indirect – şi târziu – s-a putut afla despre traducerea în limba română a unui *Catehism* luteran, în 1544, tipărit la Sibiu, de către un *magister Philippus Pictor et scriba litterarum Valachicarum*, alias Filip Moldoveanul – şi plătit de patricienii saşi din Sibiu (un „bibale" de 2 forinţi, cum stă scris în condica de cheltuieli a oraşului). Textul tipăriturii s-a pierdut – nu înainte de a fi fost văzut de Timotei Cipariu –, iar un colaborator al lui Calvin ar fi făcut o referinţă la existenţa lui.

Altă dovadă, tot indirectă, provine din nordul Transilvaniei, din arhivele Bistriţei. În 1546, un preot luteran, Adalbert Wurmlochen, scrie unui prieten din Breslau (Wroclaw) despre situaţia creştinilor români şi despre raportul dintre slavonă şi română în Biserica Ortodoxă românească: „ei citesc epistolele Sf. Pavel şi evanghelia nu în limba lor, ci într-o limbă străină, pe care inculţii (= ungelehrter) lor nu o înţeleg. Preotul le traduce după aceea… Catehismul a fost (tr)adus în limba valahă şi în Ceben (= Sibiu) […] a fost tipărit cu litere cirilice, care au înfăţişare ca cele greceşti. Mulţi preoţi ai locului ţin mult la cărticica aceea, ca la o carte sfântă" (trad. rom. după textul german publicat de Armbruster 1977, p. 100).

Aşadar, asupra Transilvaniei se abătea propaganda Reformei. După ce, secole de-a rândul, voievodatul Ardealului avusese de îndurat opresiunea catolică a regatului Ungariei („schismaticii" trebuiau să treacă la religia Romei), iată acum că li se cere aceloraşi „vlahi" ortodocşi să treacă la multe confesiuni noi, despre care, în *Catehism* şi în alte cărţi, tipărite de Coresi, nu aflaseră decât că Sfântul Apostol Pavel a spus: „mai bine cinci cuvinte cu înţeles decât zece mie de cuvinte neînţelese, în limbă străină"!

35. Dar *prima* atestare a unui text românesc al rugăciunii o avem în *Evangheliarul* slavo-român de la Sibiu, care poate fi datat (după Al. Rosetti) 1546–1551, 1551–1553 (după L. Demény, editorul textului). Iată cum se înfăţişa *Otče naš* – pentru prima oară – în limba română:

> „Tată nostrь čine eşti în čer svinţească-se Numele Teu šâ se vie împaraţia Ta šâ se fie voia Ta, cum în čer aşa šâ pre pomânt. Pita noastră saţioasa dă-ne astăzь šâ ne iartă noo datoriele noastre cum iartăm šâ noi datornicilor noştri. Şâ nu ne du în ispită, însă izbaveaşte-ne de reu".
>
> (Demény 1971, p. 140–141)

Textul pare scris de cineva care nu stăpâneşte bine limba română (*Tată!*, vocativ, în loc de *Tatăl*, *teu* în loc de *tău*, *se* pentru *să*, *reu* în loc de *rău*, *pomânt* pentru *pământ*). O serie de fonetisme trimit în părţile Moldovei (*împaraţia, saţioasa, izbaveaşte*, cu *a* în loc de *ă*). În acelaşi timp, apare şi pronumele

interogativ *cine* cu funcție relativă *Tată nostru čine ești*, precum în limba altor texte vechi românești. L. Demény și alții presupun că ar fi vorba de o traducere într-un mediu protestant-luteran.

Evangheliarul, fiind bilingv (slavo-român), conține în paralel și o versiune slavonă a rugăciunii. Iată textul (atât cât s-a putut conserva și citi):

> „Oče naši iže esi na nebeseh / […] titsja Tvoe / […] riidetĭ crstvo […] / da budetĭ volja tvoa, jako na nbsi [= nebesi] i na zemli / χlebŭ naš nasâščstĭvnŭ [= nasuščnŭi] daždĭ namь dné / nostavi nam dlĭgŭ naše / Iako i mŭ ostavlěem dlĭžnikom naš / i ne vĭvedi na(s) vŭ napastĭ / nâ izbavь nas(s) ot lâkavago”.
>
> (Demény 1971, p. 140-141)

(Transcriere: χ = rom. *h*, ь = *ĭ*, c = *ts*; între paranteze, slove absente.)

Dar această versiune slavonă nu corespunde precedentei! În loc de *iskuščenie* „tentație, ispită” (gr. *peirasmón*) (care apare, ulterior, și în alte texte slave – de ex. în rusă), textul slavon al *Evangheliarului* folosește conceptul „năpastă” („vĭvedi na(s) vŭ napastĭ”), pe care textul românesc îl traduce, tradițional, prin termenul *ispită*. Ceea ce înseamnă că cele două versiuni – cea slavonă și cea românească – au fost *alăturate*, așezate pe două coloane paralele. Textul românesc *nu este* o traducere a celui slavon adiacent!

Termenul slavon *napastĭ* este însă justificat de textele grecești. Marc Philomenko (2001, p. 141-151) arată că gr. *peirasmós* are atât sensul „ispită” (lat. *temptatio*), cât și sensul „încercare (rea)” (= încercările vieții). Termenul grecesc apare cu acest al doilea sens de multe ori în *Septuaginta* și, după cum arată Marc Philomenko (p. 143), apare și în *Noul Testament*, „le plus souvent”, sensul „épreuve” (în *Acta Apostolorum*, 20, 19 și în epistole). În textul ebraic, verbul *nsh (piel)* înseamnă „a pune la încercare” (de exemplu, pe Abraham), ceea ce ar apropia termenul de sensul „tentație” (pentru a dovedi fidelitatea). Toate aceste considerente ne permit a presupune că versiunea slavonă din *Evangheliarul* din 1551–1553 ar putea aparține *altei traduceri* din greacă în slavonă. Care? Când?

(Cu titlu de comparație, nu putem a nu menționa faptul că un *L'g Nouf Sainc Testamaint* al reformatului (Zwingli) jurist Jachiam Bifrun d'Aguedina conține fraza „nuns mnêr in appruvamaint” (Heinimann 1988, p. 191) și că alt preot reformat, Durich Champel, într-un *Intraguidamaint dad infurmar la giuvantün en la vaira cretta*... (un fel de catehism), scrie, de asemenea, „nun ns' manar in prowamaint” (Heinimann 1988, p. 193). Amândouă textele „retoromane” s-au tipărit la Basel, incluzând rugăciunea *Bap nouss* (= *Pater noster*).)

Nu putem deduce de aici că traducerea *năpastă* din textul slavo-român ar fi putut avea o origine reformată occidentală. Dimpotrivă, ținând seama de textele grecești, putem mai degrabă presupune că *Otče naš*, devenit în limba vorbită *Ocenaș* (termenul din *Evangheliar* pare a proveni din acest registru stilistic oral), ar fi putut avea *două* (sau mai multe?) versiuni slavone originare (pe care nu le vom putea niciodată cunoaște!).

Evangheliarul din Sibiu este numai un reflex al acestei situații ambigue. Textul românesc al lui *Tatăl nostru* nu urmează textul slavon: *izbaveaşte-ne de rău* provine, şi acesta, din altă traducere (nu ar fi exclus să fi tradus germ. *erlöse uns von den Übel* din *Biblia* lui Luther, precum forma de singular *Tatăl nostru care eşti în cer*, în loc de *ceruri*). Ceea ce ar confirma ipotezele privind traducerea românească în mediu confesional luteran (dat fiind că texte latineşti – Erasmus, *Vulgata* – nu puteau ajunge… la Sibiu, în sec. XVI). *Evangheliarul* ar conține deci un text luteran, căruia i s-a adăugat un text slavon – pentru (probabil) „credibilitate"[9]. Bineînțeles, am putea să ne întrebăm *cum* a putut ajunge la Sibiu o versiune slavonă a *Evangheliei după Matei*. Un răspuns ipotetic va fi legat de Târgovişte, unde se găsea Mitropolia Ungro-Vlahiei (şi unde Dimitrie Liubavici tipărise un *Molitvenic* slavon, în 1545). Existența unui centru religios în care apăreau, tipărite, cărți în slavonă (Coresi însuşi era tipograful *en titre* al Mitropoliei) ar putea explica şi traducerea (traducerile?) rugăciunii *Otče naš.* Legăturile „oficiale" ale Braşovului cu Târgovişte sunt cunoscute (Aurel Sacerdoțeanu, în „Biserica Ortodoxă Română", 77, 1959, nr. 7–10). Coresi plecase de la Târgovişte peste munți cu aprobarea domnului Pătraşcu („cel Bun", 1554–1557) – pare-se chiar împreună cu acesta! –, luând şi ucenici de-ai săi. Nu ar fi deloc exclus ca şi Filip Moldoveanul (*Philippus Pictor*, germ. *Maler*) să-şi fi făcut ucenicia de tipograf („în litere valahe") tot la Târgovişte. Textul slavon din *Evangheliarul* din 1551–1553 *ar fi putut proveni din Țara Românească, de la Târgovişte, dar textul românesc pare a fi fost elaborat/ tradus în Transilvania luterană. La Sibiu, cele două versiuni au fost integrate, paralel, în* ***Evangheliar***.

36. Următoarele versiuni ale rugăciunii – în ordine istorică – provin însă de la Braşov. Din tipografia (sau de sub pana) diaconului Coresi, care lucra în slujba saşilor luterani („Hanăş Bengner"). Coresi îşi relua activitatea tipografică pe care, ca ucenic, poate chiar colaborator, al lui Liubavici, o desfăşurase la Târgovişte. El tipăreşte, în 1559–1560 (datarea este încă incertă), o *Întrebare creştinească*, pe care cei mai mulți cercetători (Al. Rosetti, S. Puşcariu, N. Drăganu, P. P. Panaitescu, P. Olteanu ş.a.) au vrut să o considere o „nouă ediție, remaniată" a *Catehismului* din 1544 de la Sibiu (pe care însă nu-l cunoaştem!). Ipoteza se întemeiază pe faptul că amândouă catehismele aparțin aceloraşi idei şi practici confesionale protestante, în aceleaşi medii culturale săseşti.

Iată textul coresian:

> „Întrebare: Zi Očenaš rumâneaşte, să înțeleagem! Răspuns: Tatăl nostru ce eşti în ceri, sfințească-se numele Tău, să vie împărăția Ta, fie voia Ta, cum în ceri, aşa şi pre pământ. Pita noastră sățioasă dă-ne noao astăzi şi iartă noao greşalele noastre, cum iertăm şi noi greşiților noştri. Şi nu ne duce în năpaste, ce ne izbăveaşte pre noi de hitleanu".

(*Texte româneşti*, p. 104)

---

[9] De altfel, cel care a tradus *Evanghelia după Matei* (*Evangheliarul* conține numai această evanghelie), pe lângă faptul că pare a fi fost un vorbitor nonnativ de limbă română, îşi permite să prezinte în lumină nefavorabilă „piscupii" (episcopii) şi mitropoliții ortodocşi.

Diferențele față de textul precedent sunt evidente, iar limba română este fără reproş. Ceea ce era, în *Evangheliarul slavo-român*, *datoriele – datornicilor* este înlocuit, la Coresi, de *greşale – greşiților, năpasta* devine *ispită*, iar formula finală *izbaveaşte-ne de rău* este înlocuită cu *izbăveaşte pre noi de hitleanu*. Aceste deosebiri lexical-terminologice arată din nou că textul românesc urmează altă versiune slavonă decât cea din *Evangheliarul* din 1551–1553: o refacere? O nouă traducere? Trecerea de la termenii *datorie – datornici* la *greşale – greşiților (noştri)*, introducerea termenului *hitleanul* în final („izbăveaşte pre noi de hitleanul") sunt semnificative. Tot aşa cum ar putea avea o semnificație menținerea sintagmei *pita noastră sățioasă* şi recursul la termenul *năpastă* (față de *nu ne du în ispită* – în *Evangheliar*), ca şi *însa izbaveaşte-ne de reu* – *Evangheliar* (într-o românească aproximativă!) față de *ce ne izbăveaşte pre noi* – Coresi. Dar mai importantă este introducerea termenilor *greşale – greşiților*: termenul este de origine slavă (v. sl., rus. *grešiti* „a păcătui"). În versiunile romanice occidentale, termenul *păcate* apare atât în *Evanghelia după Luca*, cât şi în textul *Evangheliei după Matei* (în sec. XIII), într-o *Biblie*: *pechiez*, în italiana toscană şi venetă, în sec. XIV, în provensală, sec. XV, *peccatz* şi, mai ales, în sec. XVI, în texte reformate (cf. Heinimann 1988, p. 153, 180, 217 *passim*). Rom. *greşale* este însă în legătură cu textul rugăciunii din versiuni orientale[10] (în primul rând, de ce *greşale* şi nu *păcate* ?). O „presiune" a formei slavone (v. sl., rus. *grešiti*) nu ar fi exclusă: se pare însă că, în limba veche, *greşi – greşeală*, apropiate de v. sl. *grěhŭ* „păcat, crimă", avea un sens negativ mai intens decât astăzi (*greşeala* avea sensul „păcat"). În orice caz, textul *Tatălui nostru* din *Întrebarea creştinească* a lui Coresi ar acuza prezența unei alte versiuni traduse din slavonă – sau *remanierea* unei traduceri anterioare (care a putut fi folosită şi în *Evangheliarul* din 1551–1553). Cine a făcut-o? Cine, când şi mai ales de ce a introdus conceptele *greşeală – greşiți* în loc de *datorie – datornici*, chiar sinonimi în literatura teologică? Şi de ce se recurge la termeni precum *năpastă* (v. sl. *iskusenie*), dar se respectă conceptul „viclean" (v. sl. *lukavago*)? Răspunsul este greu de dat.

37. Textul *Întrebării creştineşti* intră în aceeaşi structură în *Tetraevangheliarul românesc* al lui Coresi (1560–1561), tipărit şi acesta la comanda saşilor luterani din Braşov. Fiind vorba de cele patru evanghelii, textul rugăciunii lui Iisus apare în cele două versiuni (Matei, Luca). Iată-le:

Matei 6, 9–13:

> „Tatăl nostru če eşti în ceriure, sfințească-se numele Tău, să vie împărăția Ta, să fie voia Ta, cum în ceri aşa şi pre pământ. Pâinea noastră sățioasă dă-ne noao astăzi şi iartă noao greşalele noastre, cum ertăm şi noi greşiților noştri, şi nu ne duce în năpaste, ce ne izbăveşte pre noi de hitleanul".

(Dimitrescu 1963, p. 45)

[10] De fapt, Matei traduce aramaicul *hôbâh* cu gr. *opheilēmata*, iar Luca reține sensul secundar al termenului aramaic şi traduce „păcate" (gr. *hamartía*).

Luca 11, 9–13:

„Tatăl nostru ce eşti în ceri, sfinţească-se numele Tău, să vie împărăţia Ta, să fie voia Ta, cum e la ceri şi la pământ. Pita noastră săţioasă dă-o noao în toate zile şi lasă noao datoarele noastre şi înşine lăsăm tuturor datornicilor noştri. Şi nu ne duce noi în ispită, ce ne izbăveaşte de hitleanul”.

(*ibidem*, p. 117)

Textul lui Matei reproduce – cu două excepţii (*pita* substituit cu *pâinea* şi pluralul *ceriure*, ca în originalele antice) – versiunea din *Întrebarea creştinească* (de relevat, totuşi, forma *pâinea*, cu diftong!). În schimb, textul lui Luca pare a urma – şi în termeni, şi în sintaxă – o versiune separată, în timp şi în spaţiu. Se utilizează verbul *a lăsa* cu sensul „a ierta”, *datoriile* (chiar *datoriele*) sunt *datoarele*, termenul *pita* a fost păstrat – adică lecţiuni anterioare. Aceasta este, de fapt, şi *prima* atestare a textului rugăciunii după Luca (11, 9–13); s-ar putea ca *Evanghelia după Luca* să se fi găsit, atunci, la cea dintâi versiune[11].

38. În acelaşi sec. XVI, dar copiat ulterior (între 1580 şi 1619), de către „popa Grigore din Măhaci”, şi publicat de B. P. Hasdeu, a apărut o traducere din *Tatăl nostru* într-o *Întrebare creştinească* ce se află în aşa-numitul *Codex Sturdzanus* (denumire după numele donatorului). Iată textul:

„Întrebare: Zi Ocenaş rumâneaşte, să înţeleagem. Răspuns: Tatăl nostru ce eşti în ceriu, sfinţească-se numele Tău, să vie împărăţie Ta, fie voia Ta, cum în ceriu aşa şi pre pământ. Pita noastră săţioasă dî-ne noao astăzi şi iartă noao greşalele noastre, cum iertăm şi noi greşiţilor noştri. Şi nu ne duce în năpaste, ce ne izbăveaşte pre noi de hicleanul”.

(Chivu 1993, p. 291)

Textul este, după cum se poate constata, identic cu cel al *Întrebării creştineşti* din 1559–1560 a lui Coresi – şi, mai departe, identic cu textul lui Matei din *Tetraevangheliarul* din 1560–1561. Putem presupune uşor că este vorba de copierea fidelă a aceleiaşi versiuni româneşti.

Pentru a încheia seria catehismelor luterane, menţionăm şi aşa-numitul *Catehism Marţian*, o copie târzie, probabil prin 1640 (după N. Drăganu, O. Densusianu, P. P. Panaitescu şi I. Gheţie: cf. *Texte româneşti*, p. 53, nota 3) sau o copie după tipăriturile coresiene. În ediţia *Întrebării creştineşti* a lui Coresi, Alexandra Roman Moraru (în *Texte româneşti*, p. 19-129) confruntă, în note, textul lui Coresi cu *Catehismul Marţian*. Conform acestei examinări, ar rezulta că textul *Tatăl nostru* din *Catehismul Marţian* este următorul:

[11] Deosebirile dintre textul lui Matei şi textul lui Luca par a dovedi că, în *Tetraevanghelul* din 1561–1562, Coresi a procedat la un „colaj”, recurgând, în cazul Luca, la o traducere *mai veche*, cu arhaisme conservate (*lasă nouă datoarele noastre*) şi cu termenul slav *ispită*. Lipsa prepoziţiei *p(r)e* (*nu duce noi*) şi construcţiile *la cer şi la pământ* ar putea fi altă dovadă a unei traduceri diferite de textul lui Matei. Dar şi existenţa mai multor originale slavone (bulgar, sârbesc) poate fi posibilă.

„Ocenaş: Părintele nostru ce eşti în ceriu, sfinţească-se numele Tău, să vie împărăţia Ta şi să fie voia Ta, cumu în ceriu, aşea şi pre pământ. Pânea noastră săţioasă dă noao astădzi şi iartă greşele noastre cum să iertăm şi noi greşealele greşiţilor noştri. Şi nu ne duce pre noi în năpaste, ce ne izbăveşte pre noi de hitleanul”.

(*Texte româneşti*, p. 105, nota 15)

Şi această versiune conţine modificări faţă de cele precedente. Mai întâi, invocaţia *Părintele nostru ce eşti în ceriu* (sg.) – ceea ce ar trimite la un calc din slavonă –, precum şi sintagma *greşealele greşiţilor (noştri)*. Dar mai ales structura sintactică a unor fraze (*iartă greşele(le)*[…] *cum să iertăm şi noi*, în loc de ***cum*** *iertăm; pânea* […] *dă noao astădzi*, fără dublarea pronominală corectă, *dă-o, dă-ne-o; iartă greşele(le),* în loc de *iartă nouă greşalele*) dă de gândit. O altă traducere din slavonă (în care *otče(naš)* înseamnă şi „tată”, şi „părinte”)? O „reluare” a textului lui Stroici din 1593 (vezi mai jos)? Cum se explică, de asemenea, *greşealele greşiţilor*, care ar putea fi o formulă clarificatoare pentru înţelegerea textelor (se evită dativul şi se restabileşte un obiect direct obişnuit verbului *a ierta*). În relaţia directă cu textele precedente se găsesc formulările identice (*pânea noastră săţioasă; nu ne duce pre noi în năpaste; ne izbăveşte de hitleanul*), dar o ipoteză privind circulaţia, în epocă, a mai multor versiuni ale rugăciunii nu poate fi înlăturată. Şi în acest caz, date fiind dificultăţile unei sintaxe româneşti corecte, s-ar putea presupune o remaniere (sau o reproducere) a textului tradus din slavonă de către o mână străină, a unui vorbitor nonnativ al românei.

39. Câteva observaţii strict lingvistice – etimologice – se impun. Ceea ce apare, evident, în aceste prime versiuni atestate, este prezenţa unor termeni *slavoni*, alături de cuvintele de origine latină din text. Aceşti termeni sunt *sfinţească-se, izbăveşte* (în *toate* versiunile), *ispită – năpaste* şi *greşeală*. Apar, de asemenea, şi termeni de origine maghiară: *hitleanul*, pe lângă *pita* „pâine”, frecvent în Transilvania, dar care poate avea şi alte origini (bulgară? grecească?). Într-o semnalare a lui Sextil Puşcariu (reamintită, verbal, de dl Marius Sala), unii dintre aceşti termeni „nelatini” din română ar corespunde, în versiunile occidentale romanice, unor termeni latini – culţi sau moşteniţi – în romanitatea din vest.

Problema are o anumită însemnătate. Raţionamentul-ipoteză ar fi acesta: *Pater noster* a fost transmis, în limba latină, înainte de prezenţa slavilor pe teritoriul romanităţii româneşti nord-dunărene (creştinarea – şi cea din Scythia Minor, şi cea din Dacia Romană – s-a făcut în sec. III, dacă nu şi mai devreme). Care a fost textul originar latin, ajuns prin părţile noastre, odată cu propagatorii creştinismului (militari, civili, misionari etc.)? Şi altă întrebare, la fel de justificată: a existat, în epoca pătrunderii noii religii pe ţărmurile Pontului Euxin, în coloniile greceşti, şi un *Páter hēmõn*, o versiune în limba greacă? Se ştie doar că liturghia creştină s-a oficiat la Roma în greceşte până în sec. III–IV.

Nu avem nicio posibilitate de a clarifica aceste incertitudini. Textele româneşti ale rugăciunii sunt târzii, datează din sec. XVI, dintr-o perioadă de timp în care limba română era întru totul constituită, iar impactul cu limbile nonromanice (slava, maghiara,

greaca etc.) se petrecuse cu mai multe secole în trecut. *Tatăl nostru* românesc trecuse, în plus, şi prin *Otče naš* slavon, începând de prin sec. X (după creştinarea bulgarilor şi adoptarea liturghiei slavone pe teritoriul românesc nord-dunărean).

a) Singura posibilitate de a descoperi unele aspecte ale acestei probleme este *comparația* textului românesc cu textele slavon şi grecesc.

Am prezentat şi analizat aceste texte în paginile precedente ale acestui studiu. Observăm mai ales că *doi* termeni slavoni pătrund, persistând, în textul românesc al rugăciunii: este vorba despre slav. *volja* (*Tvoja*) – rom. *voia Ta* (în *toate* versiunile româneşti!) şi slav. *izbavi nas* – rom. *izbăveşte-ne* (de asemenea, general întrebuințat). În schimb, alți termeni slavoni, precum *năpaste* (slav. *napasti*), în alternanță cu *ispită* (postverbal al lui *ispiti*, din slav. *ispytati*), *greşeală* – *greşiți* (derivate din slav. *grešiti*) par a fi mai degrabă formații lexicale româneşti. Cât priveşte rom. *viclean*, acesta traduce slav. *lukavago*, fiind, deci, tot o traducere românească (care utilizează un termen românesc de origine maghiară). Aceeaşi observație pentru *sfințească-se*, care, în ciuda îndepărtatei origini slavone – parțial – a rădăcinii *sfânt*, este o creație lexicală românească.

Concluzia ce se desprinde din aceste constatări este clară: textul românesc al rugăciunii împărăteşti este întemeiat pe limba română vorbită, în care se găseau – normal – şi elemente lexicale de origine slavă.

Versiunea slavonă – şi, după ea, şi cea românească – urmează, traducându-l, textul grecesc, care este anterior în timp şi, probabil, evanghelic originar. *Páter hemõn* foloseşte conceptul „datorie – datornic" (gr. *opheilēmata – opheilétais*, slav. *dlĭgŭ – dlĭžnikom*, lat. *debita – debitores*), „ispită" (gr. *peirasmón* „încercare, ispită" – slav. *iskuščenie* „ispită"[12], dar şi *napaste*), formele de subjonctiv hortative (gr. *hagiasthētō, genēthētō*, slav. *da priidet, da budet* etc.). Totuşi, în ceea ce priveşte gr. *epioúsion*, traducerea slavonă este *nasŭščnŭĭ* „necesar", ceea ce este o simplă interpretare semantică („ce ne trebuie; de trebuință"); de asemenea, gr. *ponēroũ* „cel rău" nu corespunde semantic termenului slavon *lukavŭi* (în text: *lukavago*) „viclean". Textul slavon modifică uneori – prin traduceri deviate semantic – textul grecesc.

b) Dar versiunile româneşti, urmând textul slavon, conțin şi mai multe abateri semantice. Se introduce, astfel, termenul *greşeală – greşiți* (deşi, în 1544, în *Evangheliarul* de la Sibiu apare *datoriele – datornicilor*), *ispită* alături de *năpastă, (cel) rău* în loc de *lukavŭi* „viclean". Numai aceste câteva diferențe terminologice sunt suficiente pentru a ne permite să credem că, încă din primele versiuni ale rugăciunii, au existat două sau chiar mai multe încercări de traducere a textului slavon *Otče naš,* dar şi că unele dintre acestea erau mai apropiate de limba obişnuită, comună (cele în care apar *ispită, greşale, greşiți, (cel) rău*), în timp ce altele, mai „docte", conservau termeni ai altui text (*datoriele, năpaste, viclean*). Bineînțeles că cele două procedee de transpunere în limba română se întrepătrundeau, deşi, chiar

[12] Dar în textul din *Evangheliarul* slavo-român (1551–1553) (Demény 1971) apare *videdi na(š) vŭ napasti*, corespunzător în română termenului *ispită*! Într-o versiune bulgară a rugăciunii apare acelaşi cuvânt: un *Otče naš*, în altă versiune?

în această amalgamare, recursul la limba română („pe înțelesul tuturor”) este evident. La aceleaşi concluzii ne conduc şi alternanța *sățioasă* (slav. *nasuščnŭi*) – *de toate zilele* (inexistent în textul slavon!), precum şi *pita – pâ(i)nea* (variații regionale, colocviale).

O simplă confruntare intertextuală între versiunile rugăciunii *Tatăl nostru* din *Evangheliarul* slavo-român din Sibiu, din *Catehismul* lui Coresi (din Braşov) şi din *Tetraevanghelul* (vezi *supra*) ne poate indica, prin variațiile lexicale, faptul că avem de a face încă dintru început cu variante diferite ale traducerii textului slavon – unele căutând a fi mai fidel „tehnice”, altele mai „libere”. Nu trebuie confundate elementele slave care se găseau în limba vorbită cu elementele slave (probabil mai teologic „tehnice”), concordante cu textul slavon (*năpaste, viclean*). Un singur termen slavon persistă în toate versiunile româneşti din Transilvania secolului XVI: *izbăveşte-ne* (ca şi în alte texte scrise din epocă) – despre care nu putem şti cât de implantat era, atunci, în limba română (vorbită), deşi se poate constata că apare, frecvent, în textele scrise în sec. XVI (Dimitrescu 1973, p. 166).

c) Asemenea considerații ne obligă însă a presupune că, între textul slavon *Otče naš* şi *Tatăl nostru* românesc – aşa cum apare în primele sale atestări transilvănene –, s-a interpus un *Ocenaş* românesc. Altfel spus, trebuie să fi existat *încercări multiple* de a „întoarce” în limba vorbită de români textul slavon *Otče naš*. Când? De bună seamă, în perioada următoare introducerii liturghiei slavone în Biserica Ortodoxă a românilor nord-dunăreni (sec. XII–XIV) şi apariției primelor texte religioase româneşti (sec. XVI). Polimorfia transpunerilor în limba română se reflectă în textele sec. XVI: bineînțeles, traducerile erau orale sau în texte manuscrise intermediare, care s-au pierdut.

De aceea, atunci când *Întrebarea creştinească* a lui Coresi (1559) începe cu „zi *Očenaš* rumâneaşte, să înțeleagem”, catehismul se referea la o versiune preexistentă (poate chiar slavo-românească). Răspunsul, consemnat în *Întrebare creştinească* era, deci, „pregătit” dinainte – adică *tradus*! Şi totuşi, textul din *Tetraevangheliar* (1560–1561) nu se suprapune întocmai pe textul din *Întrebare creştinească* a aceluiaşi Coresi. Din ce cauză? Foarte probabil, datorită unei *revizuiri* a transpunerii în română (de exemplu, *pâinea* înlocuieşte *pita*), ceea ce a fost considerat, ulterior, drept „adaptare” la graiul românesc din Braşov („sud-estul Transilvaniei”, după cum spun filologii). De aceea, foarte probabil, termenii *sățioasă, greşale, greşiți, năpaste, hitleanul,* şi mai ales *izbăve(a)şte-ne* se mențin în toate aceste (prime) versiuni.

d) O comparație cu rugăciunea *Tatăl nostru* în dialectul aromânilor din Albania, conservată într-un manuscris anonim târziu (probabil sec. XVIII), editată şi atent examinată de doamna Matilda Caragiu Marioțeanu (*Liturghier*), ar putea fi utilă în discuția de față (chiar dacă textul este târziu). Iată textul:

> „O tatulu a nostru ți éşti țeru as ayuséscă numa atá, las-yină amiril’a ata ş-las-fácă vrĕră atá, cacum țeru, aşați şă pi lócu. Pănă a nostră, ațe di caθi dzuă dă-nă şă ază; şă

l'iarta-nă amărtili anostri, că şă noi l'irtăm unu alántu. Şă nu nă bagă tru farmucu ma scapă-nă noi di arrăéţă".

Prima observaţie care se impune este absenţa elementelor lexicale slav(on)e. În locul acestora, apar termeni greceşti: *ayiuséscă* (= sfinţească), *amărtili* „păcatele, greşalele", *farmucu* „otravă" (năpaste, ispită), *arrăéţă* „rău" (viclean), exact în aceleaşi contexte ale rugăciunii. Se remarcă, în acelaşi timp, că textul face apel la termeni latineşti: *vrĕră* (vrere = voia) şi că evită cultismele (teologice), folosind, bunăoară, *di caθi dzuă*, corespunzător lat. *quotidianus* – sintagmă care apare, în nordul Dunării, abia în sec. XVII (vezi *supra*) – şi *l'irtăm unu alántu* pentru *greşiţilor, datornicilor* (noştri). Modelul anonimului traducător aromân (din Albania) nu pare a fi fost gr. *epioúsion*, ci lat. *quotidianus* (pentru care nu a avut termen corespunzător), şi nici gr. *opheilēata* „datorie". Un original latinesc? Sau romanic-occidental? Epoca târzie în care este tradus textul nu ne permite a ajunge la precizări suplimentare. În orice caz, această versiune din *Liturghier* nu are nicio legătură cu ceea ce s-a tradus în nordul Dunării.

Singura relaţie este faptul că şi în nordul Dunării, şi în *Liturghier* sunt *absente* aceleaşi elemente lexicale latineşti: *sanctificetur, voluntas, quotidianum* (*supersubstantialem*), *debita – debitores, malus* (*a malo*) – dacă luăm în consideraţie textul *Vulgatei* existent în limbile romanice occidentale.

Lipsa acestor lexeme teologic „tehnice" din limba română (pe care le semnala Sextil Puşcariu) este întru totul justificată: este vorba de elemente *culte* (termeni de cultură creştină), pe care româna nu a avut niciodată posibilitatea să le împrumute (cu atât mai puţin, să le continue, ereditar). (Dintre acestea, *dator*, v. rom. *detor*, ar putea să fi provenit din lat. *debitorem*, după CDDE, s.v.)

Ceea ce înseamnă că *Tatăl nostru* românesc s-a transmis, în latina secolelor de implantare a creştinismului pe teritoriul romanităţii, exclusiv pe cale orală (de unde şi diferenţele de traducere). Dar tot pe căile oralităţii a pătruns, probabil, şi slavonul *Otče naš*, care a fost transpus într-una (sau în mai multe?) versiuni, devenite, în română, *Ocenaş*.

Tatăl nostru din Transilvania sec. XVI este, în versiunile mai înainte analizate, rezultatul acestor îndelungate (şi întortocheate) drumuri ale creştinismului românesc.

40. Bineînţeles, ceea ce scriem reprezintă simple aserţiuni conjecturale. Nu vom putea şti niciodată, aşa cum am arătat, care a fost structura textuală a rugăciunii „împărăteşti" în timpurile pătrunderii creştinismului în *Dacia Felix* sau în *Scythia Minor*, până la creştinarea slavilor de sud şi introducerea liturghiei slavone.

Cunoaştem însă ceea ce ne este transmis de texte. Iată însă că în 1593–1594, în altă parte a teritoriului românesc, în Moldova, apare un *Tatăl nostru* scris chiar cu litere latine. Este vorba de un text pe care un logofăt cultivat, dintr-o familie de boieri, Luca Stroici (se pare educat în şcoli germane), emigrând în Polonia şi împrietenindu-se cu alt nobil, scriitorul, de confesiune calvină, Stanislaw Sarnicki (Sarnicius, 1532–1597), îl oferă acestuia; textul este o versiune manuscrisă a *Tatălui nostru* (pe care nu o cunoaştem); cunoaştem, în schimb, textul tipărit şi publicat de St. Sarnicki:

„Părintele nostru ce iesti in ceriu, swinçaskese numele teu, se vie inpereçia ta, se fie voia ta, komu ie in ceru assa ssi pre pemintu. Penia noastre seçioase de noai astedei, ssi iarte noae detoriile noastre, cum ssi noi lesem detorniczitor [sic!] nosstri. Ssi nu aducze pre noi in ispite ce no mentuiaste de fitlanul”.

(Heinimann 1988, p. 199;
text corectat după Niculescu, Dimitrescu 1970, p. 32-33)

Versiunea Stroici ocupă, într-adevăr, un loc aparte printre versiunile rugăciunii în limba română. În primul rând, *Tatăl nostru* este scris cu caractere latine – de către un străin curios a afla cum sună *Oratio dominica* în „wołoski” (română). Acesta transcrie textul de pe un manuscris dat de Luca Stroici şi publică rugăciunea într-o culegere oficială (*Statuta Metryka przymilejov Koronych,* Krakowie, 1594, p. 1224), cu aproximaţiile grafice şi fonetice caracteristice scrierii în altă limbă, cu altă grafie. (O analiză amănunţită a textului lui Stroici a făcut Dimitrescu 1995, p. 65-72.)

Dar nu existenţa acestui text constituie principala problemă. Ce versiune a *Tatălui nostru* avea la îndemână logofătul moldovean ca să o transmită nobilului polonez? Şi acesta din urmă, ce interes avea a cunoaşte *Tatăl nostru* în limba „wołoski”, română?

Mai întâi, trebuie să recunoaştem că versiunea Stroici se deosebeşte de versiunile ardelene. Prin invocaţia *Părintele nostru*, ne întoarcem la dublul sens al v. sl. *otče* „tată”, dar şi „părinte (spiritual)”, ceea ce ar fi caracteristic unui vorbitor de limbă slavă (vezi şi, mai sus, textul Marţian). În al doilea rând, termenul, general în absolut toate versiunile transilvănene, *izbăveşte* (de origine slavă) este înlocuit cu *mântuieşte* (de origine maghiară, existent şi în ucraineană). Această schimbare poate avea o explicaţie: se pare că textele sud-ardelene (*Catehismul*, *Evangheliile* lui Coresi etc.) aveau la bază versiuni ortodoxe (slavone) – după cum susţine şi Alexandra Roman-Moraru, *Texte româneşti*, p. 45-46. Varianta Stroici nu aparţine acestei familii de texte. Dar tot atât de semnificativă este şi echivalarea sinonimică *iarte nouă* (a ierta) cu *noi lesem* (= a lăsa), precum în celelalte limbi romanice (după cum am văzut în texte). În română, *a lăsa* „ierta” apăruse numai în *Tetraevangheliarul* lui Coresi, textul lui Luca. În acelaşi timp, versiunea Stroici respectă terminologia corectă din celelalte versiuni (*datorii – datornici, ispită, penia noastră săţioasa, fitlanul* (corect: *sitleanul*) „vicleanul”). Impresia pe care o lasă textul lui Stroici este aceea de text „revizuit”, având la bază traduceri anterioare şi fiind scris în mai multe „straturi” de limbă (uneori şi cu inadvertenţe de sintaxă românească: *iarte noae*, în loc de *ne iartă nouă*, *nu aducze pre noi* în loc de *nu ne duce pre noi*, care pot fi puse şi pe seama publicării în Polonia)[13]. În orice caz, logofătul trebuie să fi dorit a ajunge la un text scriptic unitar, demn de a fi comunicat, peste graniţă, lui Sarnicki.

Dar tot atât de importantă este şi a doua întrebare: de ce Stanislas Sarnicki voia să cunoască *Pacierz wołoski* (*Pater noster Valah*)? Răspunsul este simplu: Reforma din sec. XVI! Sarnicki făcea parte din nobilimea Poloniei calvine (să nu

[13] Invocaţia *Tatăl nostru ce eşti în ceriu* foloseşte substantivul *ceriu* (cer) la singular – ca şi celelalte versiuni româneşti. Excepţie face *Evanghelia după Matei* din *Tetraevangheliarul* din 1560–1561.

uităm că „Despot”-Vodă fusese introdus în Moldova ca domn prin mijlocirea aceleiaşi fracţiuni calvine poloneze). Atenţi la limbile „naţiunilor” *ex toto orbe terrarum*, o serie de intelectuali convertiţi la noile confesiuni reformate îşi îndreaptă eforturile către idiomurile vorbite în Europa (nicidecum *ex toto orbe terrarum*!). Printre aceştia, elveţianul Conrad Gessner, „universalgelehrter”, de fapt medic – cu idei umaniste –, care, într-o lucrare cu subtitlul *De differentiis linguarum tum veteres, tum quae hodie apud diversas nationes in toto orbe terrarum in usu sint* (Zürich 1555), publică, în 23 de limbi (din 55!), rugăciunea *Pater noster*.

Aceeaşi iniţiativă, în acelaşi secol, a avut-o un învăţat teolog augustinian, Angelo Roca (1545–1620), din însărcinarea Papei Sixtus V (1585–1590). Într-o lucrare (*Bibliotheca Apostolica Vaticana... comentario variarum artium...*), publică un *Appendix de dialectis hoc est de variis linguarum generibus*, în care apar 25 de versiuni ale acestei *Dominica oratio* (între care şi versiuni în sardă, în *vernaculo Rhetorum*, idiomuri până atunci neluate în seamă). Şi Ieronim Megiser (1555–1619), despre care va fi vorba mai departe, făcea parte din aceeaşi serie de „Sprachgelehrte”, „Historiographe” interesaţi de diversitatea lingvistică a vorbirii reale a popoarelor (de secole, acoperită de predominarea limbii latine a Bisericii romane). La Urach, în Germania, exista chiar un „grup” care pornea în „cruciadă protestantă” pentru răspândirea evangheliei în limbile naţionale din Europa de Sud-Est (Maria Holban, *apud* Hancock-Ştefan 2003, p. 58).

Putem uşor presupune că şi polonezul Stanislaw Sarnicki aparţinea aceloraşi năzuinţe contemporane. Dar el era calvin! Ceruse pentru sine acest *Pacierz wołoski* sau *pentru a-l comunica, mai departe, spre Europa inovatoare*, şi confesional, şi în mentalităţi?

41. Dar să ne întrebăm, în acelaşi timp, ce versiune avea la dispoziţie Stroici şi, mai ales, de unde şi de la cine şi-o procurase. De la autorităţile bisericeşti ale Moldovei? Este greu de admis: la sfârşitul sec. XVI, în biserici moldovene nu se recita *Tatăl nostru*, ci *Otče naš* (cu atât mai mult în Moldova!). Versiunea oferită de logofăt nobilului său prieten polonez calvin era însă exclusiv *scriptică* (sau, dacă existau încă, în cele câteva biserici reformate de pe vremea lui Despot). Dar, după cum arată Cesare Alzati (1981, p. 247-255) şi Al. Rosetti (1986, p. 432-436), traduceri din cărţile sacre în nordul Moldovei provin de la refugiaţii husiţi adăpostiţi în Moldova între anii 1369–1414 (mai ales husiţii slovaci şi maghiari, în timpul domniei lui Alexandru cel Bun). Ei au putut să-şi continue activitatea până când, în sec. XVI, se unesc cu reformaţii luterani. Nu s-ar fi putut să fie aceştia cei care, odată cu traducerea psaltirilor „rotacizante” şi a *Apostolului* (*Codicele Voroneţean*), să fi tradus şi *Ocenaş* în limba română? O dovadă ar putea fi termenul *Părintele nostru*: *părintele*, pe lângă *tatăl*, ar fi putut fi, cum am mai arătat, o traducere slavă a lui *Otče naš.* Tot ei să fie aceia care să fi introdus termenul *mântuieşte*, caracteristic regiunilor rutene-slovace?

De aceea, putem presupune că, în Moldova, versiunea de care s-a folosit Luca Stroici ar fi putut lua naştere în această ambianţă slavofonă husită.

Versiunea Stroici nu are legătură cu versiunile transilvănene. Dar introducerea la *Întrebarea creştinească* a lui Coresi, „Zi ocenaş rumâneaşte să înțeleagem", presupune, totuşi, că un *Tatăl nostru* în română, utilizat de protestanții luterani, exista în 1559.

Textul acestei versiuni – cum am mai arătat – rămâne necunoscut. S-ar putea să fi fost tradus la Sibiu, în 1544, cu ocazia apariției *Catehismului luteran*, tradus de Philippus Pictor (Moldoveanul), cel care s-a pierdut şi despre existența căruia avem numai dovezi indirecte (între care şi una a colaboratorului lui Jean Calvin!). Filip Moldoveanul lucrase la Târgovişte, îi cunoscuse pe Dimitrie Liubavici şi pe Coresi, şi cunoştea limba slavonă. La Sibiu, probabil, s-a întreprins versiunea românească a lui *Otče naš* – care ar fi *a doua* traducere.

Această ipoteză trebuie coroborată şi cu alt fapt. În sec. XVI, în 1532, ar fi existat în Moldova o traducere a evangheliilor. Descoperirea a făcut-o Şerban Papacostea, într-o comunicare academică din 1958 (*Moldova în epoca Reformei*), şi şi-a însuşit-o Al. Rosetti. Este vorba de un document (găsit în arhiva corespondenței lui Nicolae Pflüger) în care se arată că un „doctor" „ex Walachia", „vir canus", cunoscând limbile polonă şi latină, a sosit la Wittenberg ca să-l vadă şi să-l audieze pe Martin Luther. Vizitatorul avea intenția să editeze, la Wittenberg, în polonă, germană şi română, cele patru evanghelii şi epistolele Sf. Apostol Pavel. Pentru Al. Rosetti, acest document este o dovadă că, la 1532, existau două versiuni ale *Evangheliarului* şi ale *Apostolului*, printre traducerile localizate în Maramureş şi în Transilvania (Rosetti 1986, p. 676-677). Concluzia lui Al. Rosetti: „primele traduceri româneşti de cărți religioase, efectuate sub influența Reformei lui Luther, s-au făcut între 1530 şi 1559" (*ibidem*) ar trebui emendată: în Moldova, încă din sec. XV şi în tot cursul sec. XVI, s-au manifestat acțiuni teologice inovatoare ale Reformei, iar Polonia de Sud le susținea. Imigrația germană şi husită, apoi, în timpul domniei lui Despot-Vodă (Heraklid) (1561–1563), activitatea reformată calvină au fost intense (*Schola latina* de la Cotnari, care preluase modelul universităților germane şi avea profesori sosiți de la Wittenberg, este un exemplu). Dar, mai ales, în secolul precedent, se refugiaseră în Moldova husiții din Boemia. Lor li s-a atribuit, după unii cercetători, o parte dintre primele traduceri ale textelor sacre în română. După cum au arătat mai mulți cercetători, Moldova trăia, în sec. XVI, o epocă de cultură umanistă, reformată (cf. Andrei Oțetea, *Wittenberg et la Moldavie,* şi Şerban Papacostea, *Moldova în vremea Reformei* etc., citate în Hancock-Ştefan 2003, p. 58)[14].

De bună seamă, în sudul Transilvaniei, printre saşii din Sibiu şi din Braşov acționa Reforma lui Luther, îndeosebi de la jumătatea sec. XVI (*Catehismul* din Sibiu 1544, *Întrebare creştinească*, 1559). Dar aici scopurile erau misionare: se desfăşura un prozelitism protestant (luteran şi calvin), care voia să-i aducă pe românii ortodocşi, majoritari, la confesiunile reformate.

[14] Hancock-Ştefan 2003, p. 35: „Husiții nu au practicat o evanghelizare agresivă, ci, trăind alături de ortodocşi, au căutat să le dea prilejul să trăiască şi ei propria reformă spirituală".

De aceea, credem că Al. Rosetti avea dreptate atunci când afirma că în prima jumătate a secolului al XVI-lea *au existat mai multe centre româneşti reformate*, în Ardeal şi în Moldova, unde s-au tradus cărţile de slujbă în română (1986, p. 678).

Din lucrările acestor centre reformate nu ar fi putut face parte şi traducerea fundamentalei *Oratio dominica*? *O traducere fără drept de oralitate*, dar… şi un semnal către Europa Reformei, că în aceste părţi ale Europei există o activitate de traduceri, de bună seamă reformate, pe care acel *vir canus, doctor ex Walachia,* i-o înfăţişa lui Martin Luther (în vederea tipăririi – deci existau manuscrise!).

Acest semnal îl dădea – la cerere – logofătul Luca Stroici, cu textul românesc al rugăciunii, care… *nu se putea recita în biserica ortodoxă a Moldovei*! El demonstrează că, în Moldova, Reforma, care nu avea intenţii de prozelitism evanghelic, era îndreptată către exterior, dincolo de graniţe, prin Polonia sau Germania: altă direcţie, exocentrică faţă de cea propagandistică din Transilvania[15].

42. O dovadă o găsim nouă ani mai târziu. În 1603, *Tatăl nostru cinereşti în ceriu* apare şi într-o versiune publicată de un istoric german cu pasiuni lingvistice (şi el calvin!), Ieronim Megiser (1554–1619), într-o lucrare intitulată *Specimen quinquaginta diversarum atque inter se differentiarum linguarum et dialectorum*, Frankfurt, 1603. Rugăciunea era adăugată în ultima ediţie (1603), cu specificarea „Valachice seu dacice" şi cu grafia şi fonetismele unui cunoscător foarte aproximativ al limbii române. Iată textul:

> „Tatal nostru cineresti in ceriu / sfincinschase numelle teu / Seuie imparatia ta / Suse fie voja ta / Cum in ceriu asa su prepo mortu / Puine noa de tote zilelle / dene noho astazi / Sune jerta gresalelle nostre / cum sunoi jertam a gresitilor nostri / Sunu ne duce prenoi in kale deispitra / sune men tu jaste preroi de reu".
>
> (Heinimann 1988, p. 201)

Indiferent de modul în care a transcris – şi a „înţeles"! – limba română, textul Megiser trebuie examinat cu atenţie. El provine, foarte probabil, din regiunile rotacizante (Maramureş, nordul Transilvaniei) şi prezintă caracteristici pe care un cunoscător al limbii române vechi (sec. XVI) le poate identifica. Chiar în fraza introductivă, *Tatal nostru cineresti* [= cine eşti] *in ceriu*, apare *cine* pronume, azi interogativ, care, în sec. XVI, era folosit ca pronume relativ (precum *ce*) (vezi mai sus şi versiunea din *Evangheliarul* din 1551–1552). Tot astfel, *in kale deispitra* (= în calea de ispită, *id est* ispitei) conţine o construcţie arhaică de genitiv, cu *de*. În final, *sune men tu jaste* [= mântuiaşte] *preroi* [= pre noi] *de rău* apare rotacismul lui *-n-* (în poziţie intervocalică), specific în textele rotacizante. În sfârşit, în locul verbului *izbăveşte* apare *mântuieşte*, iar sintagma finală este *de rău* (adică lat. *a malo*) şi nu *de vicleanul*. În schimb, surprinde înlocuirea termenului *săţioasă*, existent în *toate* versiunile precedente (slav *nasuščnŭi*), cu *de tote zilelle* (lat.

[15] Husiţii erau apreciaţi în teologia occidentală în sec. XV şi XVI. Ei au trimis reprezentanţi la Conciliul de la Basel (1434), iar Luther însuşi, într-o declaraţie făcută cu ocazia unui conciliu, la Leipzig, în 1519, a exclamat: *Ja, ich bin ein Hussite*!" (Hancock-Ştefan 2003, p. 33-34, nota).

quotidianus; Luca: slav. *každŭi denь*?). Ne găsim deci în fața unui text arhaic, din sec. XVI, din regiunile rotacizante, care prezintă, totuşi, şi forme recente. Este cazul diftongului din *puinea* (= pâinea) (precum în *Tetraevangheliar* – Matei), al termenilor *greşale, ispită* – care pot conduce la ideea unui text mai vechi, *remaniat*, sau la altă, nouă traducere. În acelaşi timp, textul nu pare a fi trecut prin filierele slavo-ortodoxe, precum îndepărtată de ele părea a fi şi versiunea din *Evangheliar*, în ediția lui L. Demény (1971) (1551–1552) (vezi mai sus, deşi în acel text apare *izbăveşte*).

Versiunea Hieronymus Megiser a fost studiată de E. Coşeriu (în două articole: CL, 1957, p. 151-153, şi SCL, 1975, nr. 5, p. 473–480), iar problema originalului, a provenienței şi a „călătoriei" textului rugăciunii în Stuttgart, la Hieronymus Megiser nu a putut fi rezolvată. De unde şi cum sosise în Germania, la Stuttgart, la Frankfurt un asemenea text „valah-dacic"? Să fi ajuns – cum cred unii – prin însuşi Stanislas Sarnicki? Greu de crezut, atâta vreme cât cele două texte nu coincid. Cine făcuse atunci traducerea versiunii Megiser, care, după cum se vede, pare a urma mai degrabă texte evanghelice fără intervenții slav(on)e? Altă „familie" de texte?

Unde s-a efectuat această remaniere sau traducere? Întrebările noastre şi le-a pus şi E. Coşeriu, în 1975 – fără răspuns. În ceea ce ne priveşte, credem că, pe teritoriul Transilvaniei, al Maramureşului şi în Moldova de Nord existau, în sec. XVI – aşa cum afirma Al. Rosetti – *mai multe centre româneşti reformate* (vezi *supra*; Rosetti 1986, p. 678), referindu-se în special la prima jumătate a secolului. Traducerile rugăciunii lui Iisus s-au putut efectua, separat, în aceste centre – chiar dacă centrele reformate erau, probabil, în comunicare unele cu altele, iar textele *Oratio dominica* puteau circula nestingherit de la un loc la altul. Între aceste centre trebuie integrate şi mănăstirile din Moldova de Nord şi din Maramureş (poate şi Mănăstirea Peri). Textul lui Hieronymus, arată E Coşeriu, ar fi fost obținut în Frankfurt (deşi Hieronymus Megiser îşi desfăşurase activitatea şi prin Europa Centrală).

43. De-a lungul secolului XVI, limba slavonă devenea din ce în ce mai puțin cunoscută („popii nu mai ştiu sârbeşte", scria Coresi). În aceeaşi măsură, se resimțea necesitatea unor texte în limba română, care se fac tot mai numeroase în secolul următor, al XVII-lea.

Înainte de a merge mai departe, să analizăm care au fost însă căile cultural-teologice parcurse de variantele *Tatălui nostru*, în secolul XVI, pe teritoriul românesc.

1) După cum par a arăta textele mai sus analizate, s-ar putea distinge, de-a lungul secolului al XVI-lea, *două* filiere de traducere din slavonă ale rugăciunii („împărăteşti") a lui Iisus. Cele dintâi traduceri datează probabil din prima jumătate a sec. XVI (dacă nu şi mai devreme, în vremea refugierii husiților în Moldova, pentru a se adăposti de furia catolică maghiară) şi s-au efectuat în Maramureş, în nordul Transilvaniei şi al Moldovei, în mănăstiri (poate chiar în Mănăstirea de la Peri). Au rămas în mare parte necunoscute (bunăoară evangheliile şi epistolele Sf. Pavel, despre care îi vorbea lui Martin Luther sus-menționatul „doctor ex Walachia", la Wittenberg). Aceste traduceri, prin Polonia calvină şi Germania pro-

testantă, interesau Europa reformată (Ieronim Megiser): husiții din Moldova își păstraseră legăturile lor secrete cu Europa Centrală. Iar epoca Despot-Vodă a contribuit mult la crearea acestui curent reformat exocentric.

2) În același secol însă, devine activă, prin sașii de la Sibiu, a *doua* filieră, cea a Reformei luterane. Mai târziu, odată cu ascensiunea calvinilor la conducerea voievodatului de Transilvania (1541), Reforma – și mijloacele ei materiale – trec în mâna maghiarilor calvini. Astfel, traducerile din sudul Ardealului – polarizate în jurul diaconului Coresi – se găsesc sub controlul aceleiași Reforme, luterane și calvine. Ele erau însă „diortosite” (am spune edulcorate, adică „rectificate”), pentru că, fiind destinate „valahilor” simpli, pentru a-i atrage să adere la Reformă, modificările textuale nu trebuiau să se depărteze prea mult de rugăciunea ortodoxă în slavonă și în română, pe care „valahii” o recitau în biserica lor.

Și într-un caz și într-altul, traducerile rugăciunii lui Iisus în limba română se datoresc Reformei. Dacă în părțile dinspre răsărit, în nordul Moldovei, al Transilvaniei și în Maramureș par a fi fost activi și vorbitori de limbi slave (husiții, în primul rând, dar și calvinii ruteni și polonezi), în sudul Transilvaniei au avut un rol important sașii și maghiarii. Mai multe centre reformate acopereau teritoriul Transilvaniei, fiecare dintre ele procedând, separat, la traduceri pe care ulterior și le comunicau – astfel încât versiunile se interpenetrau și se modificau prin împrumuturi și remanieri succesive sau contemporane. O versiune căuta a fi mai explicită, mai clară decât cea anterioară, decât modelul ei. În acest fel, apar inovații, substituiri care erau legate de caracterul recitativ, oral al rugăciunii, în biserică. Prototextul era, bineînțeles, slavon, dar schimbările terminologice, explicite, variantele stilistice își aveau originea în comparație cu *Vater unser* german sau *Mi Atyánk* maghiar – impus de Reformă. Nu este deci de mirare dacă versiunile lui *Tatăl nostru*, în sec. XVI, sunt amalgamate, în trecerea lor de la o copie la altă copie, de la un centru reformat la altul (uneori în regiuni diferite).

3) Să nu uităm însă că toate aceste versiuni ale *Tatălui nostru* erau *scriptice*. Nu rezultă câtuși de puțin că ele se recitau individual sau în grup, în biserică – cel mult în serviciul divin din unele lăcașuri de cult în care luteranii, și mai ales calvinii reușiseră a aduna românii convertiți (cf. Rosetti 1986, p. 435: „în 1559, Hans Benkner, judele Brașovului, reformă biserica românilor și puse să li se citească în biserică, la Brașov, *Catehismul*, tipărit atunci probabil de Coresi”). Mai târziu, în 1566, dieta din Sibiu decide ca preoții români să asculte de „superintendentul” reformat Gheorghe de Sângeordz, iar urmașii acestuia în conducere, Pavel Tordasi și Mihai Tordasi (numele lor îl cunoaștem din prefața *Paliei* de la Orăștie, 1581), au întemeiat chiar o biserică românească reformată. În 1576, chiar Gheorghe de Sângeordz a hotărât ca preoții români care urmau noua confesiune să facă slujba în română, ceea ce-i despărțea pe români de Biserica lor tradițională, legată de Moldova și de Țara Românească (cf. Rosetti 1986, *loc. cit.*). Biserica reformată a românilor a avut o durată efemeră. Românii nu-și îndeplineau datoriile ecleziastice.

Asistăm aşadar, în Transilvania, la o *dedublare* a Bisericii româneşti. Pe de o parte, Biserica Ortodoxă tradiţională, strict legat de ortodoxia de peste munţi, din Ţara Românească şi din Moldova, pe de altă parte, Biserica Reformată (luterană şi calvină). Cea dintâi folosea texte slavone, iar credincioşii asistau la serviciile divine în slavonă, cu predici – tâlcuitoare ale evangheliei – în limba română, cealaltă folosea, probabil, textele româneşti. Coresi tipărea şi pentru una şi pentru alta cărţile de cult!

4) Nu rezultă oare din această dublă existenţă bisericească faptul că unii credincioşi recitau *Ocenaşul* (*Otče naš*), iar ceilalţi, cei puţini, *Tatăl nostru*? Textele imprimate de Coresi în limba română erau valoroase doar pentru că, unele, conţineau catehismul, altele, „tâlcuiri” – ce puteau fi folosite în cele două biserici (*Întrebare creştinească* 1559, *Evanghelie cu tâlc*, 1564 şi 1583). Celelalte (*Tetraevangheliarul*, *Liturghierul românesc*, *Molitvenicul, Liturghierul, Psaltirea*) serveau preoţilor şi celor câteva biserici în care se oficia în limba română. Dar se oficia într-adevăr? Avem dreptul să ne îndoim…

5) Această situaţie *sui-generis* în lumea europeană creştină, romanică şi nonromanică, a fost prea puţin semnalată de cercetători. Româna avea la dispoziţie *două* versiuni ale rugăciunii, una, în slav(on)ă (*Ocenaş*), alta, în română (*Tatăl nostru*); prima era orală, recitată în condiţiile transcendente ale unei rugăciuni, cealaltă era… scrisă – şi, oricât am da crezare precuvântărilor lui Coresi, era puţin utilizată de Biserica Ortodoxă tradiţională. Coresi afirmă în *Întrebarea creştinească* (1559) că „neşte creştini buni”, care ar fi dorit „să înţeleagă” ceea ce se oficia în „sfânta Biserică”, l-ar fi solicitat să „scoată” carte „pre limba românească”, dar îi îndemna pe „sfinţii părinţi, oare vlădică, oare episcopi, oare popi… să cetească”. Cazania I (*Evanghelie cu tâlc*, 1564) i-ar fi fost cerută de „mulţi preoţi, ca să poată propovădui după citirea Evangheliilor” (Rosetti 1986, p. 437). Deci ortodoxia românească era „temută”, mai ales în zonele în care acţionau confesiunile protestante, unde ea continua a face slujba în slavonă şi „tâlcuirea” evangheliei, iar omelia în limba română. Cărţile româneşti de cult tipărite de Coresi sau de reformaţi rămâneau literă scrisă – necitită în Biserică. Se confirmă astfel ceea ce scria, în 1546, preotul luteran Adalbert Wurmlochen, citat mai înainte: „[preoţii] citesc epistolele Sf. Pavel şi Evangheliile nu în limba lor, ci într-o limbă străină, pe care inculţii nu o înţeleg. Preotul le traduce după aceea”, *id est* în „tâlcuirea” evangheliei, adică în predică, în limba română.

Ceea ce scrie însă mai departe preotul Wurmlocher este şi mai semnificativ: „mulţi preoţi localnici păstrează cărticica [*Catehismul* de la Sibiu, „gebracht in walachische Sprache”] ca pe o carte sfântă [germ. *Heyligthumb*]” (Armbruster 1977, p. 100). Ne putem pune aceleaşi întrebări şi pentru *Noul Testament* de la Bălgrad (1648), pus la dispoziţia preoţilor români de mitropolitul (arhiepiscop) Simion Ştefan – deşi, este drept, pe atunci serviciul divin ortodox (sau, acolo pe unde era, reformat-calvin) se oficia în limba română –, din dispoziţia lui Gabriel Bethlen, guvernatorul Ardealului, şi a episcopului (reformat) István Katona Geleji,

conducătorul bisericilor reformate maghiare (Hancock-Ştefan 2003, p. 87-94 arată *condițiile* impuse Bisericii Ortodoxe româneşti). În orice caz, *Noul Testament* al lui Simion Ştefan a putut avea şansa de a fi fost citit în biserică.

6) Această situație exista în special în Transilvania, începând din sec. XVI. (Să nu pierdem din vedere introducerea la *Catehismul* lui Coresi: „Zi Ocenaş rumâneaşte, să înțeleagem".) Ea a lăsat însă urme şi după dispariția autonomiei voievodatului şi reintegrarea în Imperiul Habsburgic. O mai găsim şi peste munți, în Moldova, în regiunile în care acționau reformații husiți şi calvini: şi acolo Biserica rezista, prin liturghia slavonă, să-şi apere tradiția față de noile confesiuni. Fără să fie un document convingător, faptul că termenul *ocenaş/ocinaş* apare în Dicționarul Academiei Române la scriitori transilvăneni (L. Rebreanu, I. Agârbiceanu, M. Beniuc) sau, cu vreo două-trei secole mai înainte (sec. XVIII), la moldoveni – Miron Costin, Nicolae Costin –, poate fi considerat un indiciu[16].

44. În lumina acestor circumstanțe, să examinăm în ansamblu structura rugăciunii lui *Iisus* în versiunile româneşti.

1. În raport cu versiunile romanice occidentale, observăm că *Tatăl nostru* românesc conține o serie de termeni şi de sintagme care îl pun în relație mai degrabă cu versiunile din sec. XVI: *pâinea noastră sățioasă* – în toate versiunile româneşti – trimite la *panem nostrum supersubstantialem* (care, începând cu *Vulgata* Sf. Ieronim, apărea mai ales în versiunile franceze reformate). Trebuie însă ținut seama şi de faptul că în slavonul *(hleb naš) nasuščnŭĭ* apare sensul „necesar, vital", ceea ce trimite la un sens al gr. *epioúsion* (de ex. *epì tēn ousían* „pentru existență, necesară, esențială"). Este de presupus că termenul *sățioasă* să fi fost traducerea din slavonă, originară, în absența altor termeni culți.

2. Mai semnificativ pare a fi termenul *viclean*, individualizat prin articol (*Vicleanul – Hitleanul, Ficleanu* etc.). Este, foarte probabil, de origine slavonă: *izbavi nas ot lukavago*, ceea ce ar putea reda textul grecesc *toũ ponēroũ* „rău" sau „cel rău". În mod curios, textul românesc coincide şi cu versiuni franceze reformate (sec. XVI), în care, aşa cum am văzut, ultimul termen al rugăciunii este *malin* sau *mauvais* (*délivre-nous du mauvais* – Guillaume Farel 1524; *délivre-nous du malin*, Jacques Lefèvre d'Etaple 1523; Heinimann 1988, p. 116, 114).

3. Probleme deosebite pun termenii *datorie – greşeală*. Versiunile româneşti „împart" cele două traduceri. În timp ce în *Evangheliarul* slavo-român de la Sibiu – prima atestare a unui *Tatăl nostru* românesc – apare *datoriele – datornicilor*, şi tot astfel pare a fi comunicat textul prietenului său polonez logofătul Luca Stroici (*detorie – detorniczilor*), în textul lui Matei, Coresi, în *Întrebare creştinească* (1559–1560), în *Tetraevangheliar* (1560–1561), în catehismul din *Codex Sturdzanus*, precum şi în *Codicele Marțian* se folosesc termenii *greşale* (pl.) – *greşiților*. De unde poate proveni această inovație, care nu este, de bună seamă, o subtilitate

[16] Un prieten, intelectual transilvănean, ne comunica un fapt real: mama sa (el are peste 70 de ani!) îl trimitea, pe când era copil, la culcare după ce… „spunea" *ocenaşul*! În Transilvania, chiar astăzi, *a spune ocenaşul* echivalează cu „a spune rugăciunea de seară".

semantică şi stilistică românească, a unor oameni simpli, fără altă cultură decât cea confesională? Nici originalul slavon, nici cel grecesc al *Evangheliei după Matei* nu vorbesc despre *greşeli/păcate*, ci despre *datorii* (gr. *opheilēmata*, slav. *dolgi – dolžnikamь*). Dar în textul *Bibliei* lui Luther, în germană, apar *Schulden – Schuldigen*, care înseamnă „vină, greşeală”, dar şi „datorie (de bani)”. Şi mai clar este textul maghiar (*Mi Atyánk*), în care se spune *és bocsásd meg vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezöknek* („iartă-ne culpele/păcatele/ vinile/greşelile noastre, cum iertăm noi greşiţilor noştri”). Această constatare ne duce la concluzia că textele ardelene ale *Tatălui nostru*, formulate în catehisme (mai întâi, de Coresi) şi chiar în *Evanghelia după Matei* şi *Evanghelia după Luca*, au ţinut probabil seama şi de un *text maghiar* (poate şi german), sub *supraveghere* protestantă – calvină sau luterană –, pentru a fi mai pe înţelesul românilor.

4. La această ipoteză se mai adaugă un fapt. Invocaţia *Tatăl nostru ce eşti în ceriu*, cu subst. *ceriu* la singular, nu corespunde nici aceasta cu textul grecesc, nici cu cel slavon, în care substantivul *cer* apare la plural (în ebraică era un substantiv la dual, în lat. *caelis* „ceruri”, tot plural). Şi aici ar fi de bănuit o intervenţie protestantă. *Biblia* lui Luther scrie *in dem Himmel*, „în cer” –, dar tot Coresi, în *Evanghelia după Matei*, scrie *în ceriure* (singura atestare în sec. XVI). Să fi făcut Coresi o „revizuire” a textului din *Întrebare creştinească*? Să fi prevalat, la el, rugăciunea în limba-i nativă – greaca – sau în cele ce învăţase la Târgovişte? Sau este o simplificare românească?

5. Alţi doi termeni pot da anumite indicii istorico-confesionale. Este vorba de *a izbăvi* – pe care îl găsim în *toate* variantele ardelene – şi *a mântui*, care apare în textul Stroici (şi, mai departe, în textul publicat de Ieronim Megiser). Verbul *a mântui* este – cum am văzut – de origine maghiară şi s-a răspândit în limbile slave: în ucraineană (ruteană) (*mentuvati*) şi în sârbă, fiind întrebuinţat mai ales în părţile de răsărit ale ţării, în Moldova mai ales. Este interesant de ştiut că, în zilele noastre, ortodocşii folosesc *a izbăvi* (şi *izbăveşte-ne de cel viclean*), în timp ce catolicii şi greco-catolicii recurg la *a mântui* (*şi ne mântuieşte de cel rău*; cf. Bernea 2000, p. 15, 18, 22). De unde poate veni această distincţie, care a devenit tradiţională? Părerea noastră este că ea îşi are originea în dorinţa greco-catolicilor de a evita termenul slavon (de altfel, se ştie, atunci când Biserica Catolică a „naţionalizat” oficierea serviciului religios, a fost nevoită, în cazul limbii române, să facă apel uneori la liturghia greco-catolică, expurgată deja, de trei secole, de elementele slavone şi greceşti). De la greco-catolici, în speţă, *a mântui* a trecut la catolici.

Întrebarea originară rămâne însă deschisă: de ce Luca Stroici a folosit vebul *a mântui* (şi nu *a izbăvi*)? Un răspuns ar fi: altă traducere – ceea ce este probabil. Dar Ieronim Megiser primeşte, la Frankfurt, în 1603, altă versiune, cu acelaşi verb – şi încă având adaosuri stilistice importante (*puinea cea de toate zilele, nu ne duce în cale de ispită*). Din ce grup de traduceri făcea parte acest text, care are tot atâtea arhaisme, câte inovaţii? Răspunsuri la asemenea întrebări lipsesc – cel puţin până astăzi.

Cert este că – aşa cum s-a întâmplat şi în versiunile romanice occidentale (am văzut mai înainte cazurile/completările din italiană şi spaniolă) – rugăciunea lui Iisus, cu toate eforturile ecleziastice de a o fixa în formă definitivă, a avut de înfruntat modificări în text, atât în Occident, cât şi la noi, în Orientul ortodox slavo-bizantin. Explicaţia acestor modificări poate fi uşor înţeleasă. *Tatăl nostru* a avut întotdeauna *două* aspecte. În cursul liturghiei se utiliza limba de cult (latina), iar în rugăciuni individuale – în Occident – predominau structurile orale, fluente, ale limbii „vulgare” modificabile *hic et nunc*, circumstanţial. Aceste structuri recitative trec în texte scriptice: acesta este *Tatăl nostru* al evangheliei. Nu întotdeauna – o ştim din propria-ne experienţă – cele două structuri coincid. *Tatăl nostru* este o rugăciune prea profundă, intimă, recitată în evlavioasă solitudine, în biserică sau în casa noastră individuală, care nu poate să rămână o simplă formulă scriptică. Altfel spus, înregistrarea scriptică, fixă, în cazul rugăciunii *Tatăl nostru*, este foarte importantă, dar recitarea ei este infinit mai pătrunzătoare în fiinţa noastră omenească.

Şi totuşi! În română, *Tatăl nostru*, în ciuda multiplelor sale versiuni cuprinse în catehisme (protestante!) şi evanghelii, a rămas două-trei secole închis în ceasloave şi cărţi bisericeşti, dar necitite în biserică. Oficierea slujbelor Bisericii Ortodoxe Române în slavonă (chiar în greacă) i-a obligat pe credincioşi să recite mai departe un *Ocenaş* mai mult sau mai puţin înţeles până la sfârşitul sec. XVII. Predicile se ţineau în română, oficiul divin însă, conform preceptelor, rămânea în slavonă! Această situaţie a durat şi după apariţia *Bibliei* lui Şerban Cantacuzino (1688) – care a fost o operă *exclusiv cultă*. În Transilvania, acţiunea Reformei luterane şi calvine – şi obligaţiile către „superintendenţii” oficiali calvini – au contribuit la o introducere mai timpurie a limbii române orale în Biserica Ortodoxă.

45. Iată de ce abia prin sec. al XVII-lea *Tatăl nostru* îşi constituie o structură corespunzătoare limbii române vorbite şi înţelese în biserică de credincioşi.

Pentru această perioadă de timp (sec. XVII), două texte sunt fundamentale: *Noul Testament* de la Bălgrad (1648) şi *Biblia* de la Bucureşti (1688). Primul este – după cum se ştie – opera lui Simion Ştefan, arhiepiscop de Bălgrad (*nu* mitropolit, pentru că nu fusese „uns”, adică recunoscut ca înalt ierarh de Mitropolia de la Târgovişte), deşi *Predoslovia* este suspectă de a fi fost scrisă de calvini. (Simion Ştefan însuşi, şcolit în instituţii calvine, trecuse de la ortodoxie la confesiunea lui Calvin şi, în vederea ocupării scaunului episcopal, trecuse, înapoi, la ortodoxie!)

În *Noul Testament* de la Bălgrad, *Tatăl nostru* are următoarea formă (Matei):

> „Tatăl nostru ce eşti în ceriure / Sfinţească-se Numele Tău / Să vie împărăţia Ta, Fie Voia Ta / Cumu e în ceriu, aşa şi pre pământ / Pâinea noastră de toate zilele / dă-ni-o noao astăzi / Şi ne iartă noao păcatele noastre / Cum ertăm şi noi greşiţilor noştri. / Şi nu ne duce pre noi în năpaste / ce ne izbăveşte pre noi de vicleanul”.
>
> (*Noul Testament*, p. 129)

După cum se poate observa, versiunea din 1648 se înscrie pe linia traducerilor din Transilvania (pl. *ceruri; năpastă* în loc de *ispită; răul*), dar atestă

câteva inovații: *pâinea* (nu *pita*) *noastră cea de toate zilele* (ca în textul *Tetraevangheliarului*, la Matei), cuplul sinonimic *păcate* (mai clar decât *greşeli*) – *greşiților* (noştri). S-ar părea că este vorba de o „revizuire" a textului coresian (Matei). În orice caz, *Tatăl nostru* capătă o formă şi mai inteligibilă pentru cei ce o recită şi cei ce o ascultă.

În *Biblia* de la Bucureşti (din 1688) – zisă şi „Biblia lui Şerban" –, tradusă din „greceşte" de frații Radu şi Şerban Greceanu, sub domnia lui Şerban Cantacuzino (1678–1688), *Tatăl nostru* apare într-o versiune oarecum fidelă originalului grecesc:

> „Tatăl nostru, cel den ceriuri / Sfințească-se numele Tău / vie împărăția Ta / Fie voia Ta / Cumu în ceriu, aşa şi pre pământ. / Pâinea noastră cea de toate zilele / dă-ne-o noao astădzi / Şi lasă noao datoriile noastre / cum lăsăm şi noi datornicilor noştri. / Şi să nu ne duci pre noi în bântuială / Ce ne izbăveaşte pre noi de cel rău".
>
> (*Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură…*, ed. 1988, p. 754)

Se încearcă în aceast text o versiune nouă, dar folosind şi traduceri anterioare. *Biblia* „lui Şerban" se întoarce la termenul originar *datorie* – *datornici*, foloseşte verbul *(a) lăsa* cu sensul vechi „a ierta", dar introduce un termen nou, *bântuială* (pentru gr. *peirasmón* „încercare", v. sl. *iskuščenie* „ispită"), cu sensul „vătămare" (cuvântul este de origine maghiară, dar apare şi în bulgară). O „tălmăcire" din limba „elinească" a *Bibliei* făcuse, înainte de 1688, Nicolae Milescu („Nicolae Grămăticul, fratele lui Postolache Milescu"), dar manuscrisul s-a pierdut: se pare însă că Şerban Cantacuzino, ajuns domn, ar fi folosit acest manuscris – spun unii martori – şi l-ar fi revizuit în vederea alcătuirii *Bibliei* sale ulterioare (Cartojan 1980, p. 391–392). Se poate afirma că *Biblia* de la Bucureşti nu are o structură lingvistică conformă sau apropiată de limba vorbită (vezi, bunăoară, apelul la traduceri arhaice), ceea ce ar însemna că ea era sortită a rămâne o lucrare livrescă, de elită (poate a elitelor greco-române), şi nicidecum dedicată utilizării ei orale în biserică. Trebuie să fim convinşi că nici un biet valah credincios nu recita, în biserică sau acasă, *Tatăl nostru* după Biblia din 1688!

Se face astfel evidentă *o diferențiere* între Biserica Ortodoxă a Ardealului şi cea a Țării Româneşti (în sec. XVII). În timp ce, în Transilvania, ortodoxia românească – mai puțin centralizată – se apropia de popor, *rectificând* lingvistic rugăciunile, pentru ca „să înțeleagă" credincioşii (în fond, aşa cum preconizau calvinii!), în Muntenia, prin elitele boiereşti şi ierarhii greci, Biserica este *departe* de „poporeni", chiar indiferentă (*Didahiile* lui Antim Ivireanu sunt o dovadă). În acest timp, în Moldova, „pravoslavnicia" slavofilă teoretiza teologia ortodoxă împotriva Reformei, tipărea opere literare confesionale (Dosoftei), dar se îngrijea şi de credincioşi (Varlaam, *Cazania*); slujba însă... se oficia în slavonă. Trei țări româneşti, trei ortodoxii!

46. Ar fi fost de aşteptat ca, odată cu înființarea confesiunii greco-catolice (unite cu Roma), să se treacă la versiuni modificate, în sensul utilizării terminologiei latine. *Biblia* de la Blaj (1795), a Bisericii Române Unite cu Roma (reeditată în 2000)

– cunoscută şi ca „Biblia lui Samuil Micu" –, nu răspunde acestor presupuneri: textul *Tatălui nostru* este cu totul corespunzător versiunilor ortodoxe (Matei):

> „Tatăl nostru carele eşti în ceriuri / Sfinţască-se numele Tău / Vie împărăţia Ta, fie voia Ta, precum în ceriu şi pre pământ. / Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o noao astăzi / Şi ne iartă noao deatoriile noastre / Precum şi noi iertăm deatornicilor noştri. Şi nu ne duce pre noi în ispită, ci ne izbăveşte de cel rău".
>
> (p. 1839)

Cu excepţia verbului *(a) ierta*, textul de la Blaj (1755) este aproape identic cu textul *Bibliei* lui Şerban de la Bucureşti (care, în schimb, foloseşte verbul *lăsa* cu sensul „ierta"). În 1939, Gala Galaction şi Vasile Radu traduc „de la izvoarele antice", cu mare artă scriitoricească, *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Astfel apare la Bucureşti, pentru prima oară, o versiune cu un limbaj liric religios românesc. Rugăciunea „împărătească" (*Oratio dominica*) are următorul text:

> „Tatăl nostru carele eşti în ceruri, sfinţească-se numele Tău, vie împărăţia Ta; facă-se voia Ta, precum în cer aşa şi pe pământ. Pâinea noastră cea spre fiinţă dă-ne-o nouă astăzi; Şi ne iartă nouă greşalele noastre, precum şi noi iertăm greşiţilor noştri; Şi nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăveşte de cel rău". (*Matei*, 6, 9–13)
>
> (*Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului şi a Noului Testament*, p. 1104)

De bună seamă, este o traducere „din ebraică şi din greacă", poate chiar (cum i s-a reproşat) prea „literară", dar Gala Galaction şi Vasile Radu introduc o corectură importantă: *pâinea noastră cea spre fiinţă*, traducând altfel decât înaintaşii lor gr. *epioúsion* (în rugăciunile ebraice, termenul nu există). Traducerea Galaction porneşte însă de la versiunea latinească (a Sf. Ieronim) *supersubstantialem*, ajunsă, la noi, în *(pâinea) săţioasă*, şi lasă deoparte sintagma *cea de toate zilele* (corespunzătoare lat. *quotidianum*). O corectare strict literară, de limbaj filosofic, care intra în contradicţie cu expresia din limba vorbită *cea de toate zilele*, rămasă până azi în rugăciunile orale (şi ortodoxe, şi catolice). Subliniem însă apelul la unele arhaisme: *carele, greşalele* – forme care nu mai răsună în rugăciune din sec. XVI (la catolici formula a fost modernizată, *care, greşelile*)! Aceste forme au intrat şi în uzul oral, tot astfel cum orale (şi probabil necesare ritmului recitativ) sunt şi construcţiile redundante *şi nu ne duce pre noi (în ispită), dă-ne-o nouă astăzi*. Dar apelul la forme de limbă veche şi la oralitate în rugăciunea ortodoxă are o explicaţie aparte: năzuinţa Bisericii Ortodoxe de a se înscrie în *tradiţie* (ceea ce nici catolicii, nici greco-catolicii nu-şi propun).

47. Este interesant de urmărit modificarea textului *Tatălui Nostru* în vremea din urmă, după apariţia *Bibliei* Galaction – Radu (1939). În 1941, „în timpul păstoririi I.P.S.S. D.D.Dr. Nicodim", patriarh, pe atunci, al României, *Tatăl nostru* avea, într-o *Carte de rugăciuni şi îndrumări creştine* (Editura Cartea Românească), următoarea versiune:

> „Tatăl nostru, carele eşti în ceruri, sfinţească-se numele tău, vie împărăţia ta, fie voia ta, precum în cer aşa şi pe pământ. Pâinea noastră cea de toate zilele, dă-ne-o nouă

astăzi. Şi ne iartă nouă greşalele noastre, precum şi noi iertăm greşiţilor noştri. Şi nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăveşte de cel rău”.

din care se vede că *pâinea noastră cea spre fiinţă* nu fusese reţinută. Patriarhul „solicita” credincioşilor *pâinea noastră cea de toate zilele*. În schimb, şi această versiune (1941) întrebuinţa forme arhaice, care dădeau textului conotaţii tradiţionale (pe lângă formularea *fie* (voia) – care, de asemenea, nu urmează textul din 1939).

Istoria textului actual ne poartă mai departe. În 1979, sub „îndrumarea şi purtarea de grijă” a altui patriarh, Iustin, Editura Institutului Biblic publică *Noul Testament cu psalmi*, în care citim:

Tatăl nostru, Care eşti în ceruri, sfinţească-se numele Tău; / Vie împărăţia Ta; „facă-se voia Ta, precum în cer şi pe pământ. / Pâinea noastră cea spre fiinţă dă-ne-o nouă astăzi; / Şi ne iartă nouă greşelile noastre, precum şi noi iertăm greşiţilor noştri; / Şi nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăveşte de cel rău. Că a Ta este împărăţia şi puterea şi slava în veci. Amin!”.

(p. 14).

În versiunea 1979, se reţine deci *facă-se* (voia) şi *pâinea… cea spre fiinţă* din textul lui Galaction, dar se elimină formele tradiţional-arhaice: *carele* devine *care, greşalele* devine *greşelile* (ca şi cum apelul la tradiţia ortodoxă nu ar mai fi fost necesar!)[17]. Mai curioase sunt intervenţiile din textul lui Luca:

„Tatăl nostru, care eşti în ceruri, sfinţească-se numele Tău. / Vie împărăţia Ta. / Facă-se voia Ta, precum în cer aşa şi pe pământ. / Pâinea noastră cea spre fiinţă, dă-ne-o nouă în fiecare zi. / Şi ne iartă nouă păcatele noastre, căci şi noi înşine iertăm tuturor celor ce ne greşesc nouă. Şi nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăveşte de cel rău”.

(p. 166).

Textul se complică, întrebuinţând construcţii precum „(pâinea noastră cea spre fiinţă) *dă-ne-o nouă în fiecare zi*” şi „*căci şi noi înşine iertăm tuturor celor ce ne greşesc nouă*” (!). Ediţia Iustin ne asigură însă că traducerea a fost revizuită după „originalele greceşti”, vorbind chiar de o ediţie anterioară, din 1972.

Trebuie, de asemenea, semnalat faptul că, în versiunile din Muntenia (Ţara Românească) a apărut, încă din 1688 (*Biblia* de la Bucureşti a lui Şerban Cantacuzino, tradusă din greacă, după cum am arătat mai înainte), finalul *ci ne izbăveşte de cel rău*, în care conceptul „Rău” apare individualizat. Să fie oare o traducere echivalentă cu gr. *toũ ponēroũ*, în care articolul *toũ* ar indica mai degrabă o persoană?

48. Mai puţin cunoscută a rămas *Biblia (sau Sfânta Scriptură*) apărută în 1968 (deci cu 11 ani înaintea *Bibliei* Iustin), având şi aceasta textul modernizat:

„Tatăl nostru, care eşti în ceriuri / Sfinţească-se numele Tău / Vie împărăţia Ta, facă-se voia Ta / Precum în cer aşa şi pe pământ. / Pâinea noastră cea spre fiinţă

[17] Cf. „Pentru probleme de vocabular şi expresie – asupra textelor emendate – comisia a avut colaborarea arhimandritului Bartolomeu Valeriu Anania”.

> dă-ne-o nouă astăzi / Şi ne iartă nouă greşelile noastre / precum şi noi iertăm greşiţilor noştri. / Şi nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăveşte de cel rău”.
>
> (p. 1102).

Textul urmează, în linii generale, traducerea Galaction – Radu. Sintagma *pâinea noastră cea spre fiinţă* se impune în versiunile Patriarhiei de la Bucureşti.

Iată însă că ultima traducere a *Bibliei* (*Biblia sau Sfânta Scriptură*, ed. jubiliară 2001), sub îngrijirea şi prelucrarea mitropolitului Valeriu Anania (Cluj), oferă următorul text:

> „Tatăl nostru carele eşti în ceruri, sfinţească-se numele Tău. Vină împărăţia Ta, facă-se voia Ta precum în cer aşa şi pe pământ. Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi; şi ne iartă nouă greşalele noastre precum şi noi iertăm greşiţilor noştri; şi nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăveşte de cel Rău”.
>
> (*Biblia sau Sfânta Scriptură*, ed. jubiliară 2001, p. 1466),

în care apare din nou *pâinea noastră cea de toate zilele*, dar îndepărtându-se de textele de sub îngrijirea patriarhilor Iustin (la care colaborase chiar mitropolitul, în 1979) şi Iustinian. În plus, *Biblia* Anania reintroduce formele arhaice – să le considerăm tradiţionale – *carele, greşale* (cât priveşte ultimul termen, mitropolitul Anania încearcă să facă o distincţie semantică (?), după părerea noastră, fantezistă, între termenii *greşeli* „simple erori sau abateri de la normă” şi *greşale* „încălcarea datoriilor morale”, pe care oamenii le contractează faţă de Dumnezeu şi faţă de oameni. Să notăm încă o dată că Biserica Romano-Catolică foloseşte forma *greşeli*, iar Biserica Greco-Catolică, termenul comun şi popular *păcate*.

49. Nu putem încheia aceste examinări ale textului rugăciunii lui Iisus fără a menţiona şi versiunea în uz, astăzi, în Biseria Ortodoxă din Basarabia (scris în grafie chirilică):

> „Tatăl nostru carele eşti în ceruri, sfinţască-se numele Tău, vie împărăţia Ta, fie voia Ta, precum în cer, şi pre pământ. Pânea noastră cea de-a pururi dă-ne-o nouă astăzi şi ne iartă nouă greşalile noastre, precum şi noi ertăm greşiţilor noştri. Şi nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăveşte de cel rău”.
>
> (comunicat de doamna Ludmila Roşca Tatomirescu).

Textul provine probabil dintr-o epocă în care Basarabia era despărţită de România. Modificarea *pânea noastră cea de-a pururi* nu îşi găseşte justificare în textele ruseşti, care urmează textul slavon (rus. *nasuščnŭi*) şi nici în textele româneşti – să le spunem „moldoveneşti”. Se poate presupune a fi o inovaţie regională. Cu ce justificare (sau motivaţie)?

50. Concluzia pe care ne permitem a o formula priveşte flexibilitatea şi variaţia textului principalei rugăciuni creştine pe teritoriul limbii române: versiuni regional diferite, în funcţie de istoria culturală diferită a fiecărei provincii (ţări) româneşti; versiuni religios diferite, în funcţie de confesiunea creştină; în sfârşit, versiuni slavone alături de versiuni în limba română, în funcţie de tradiţia religiei

ortodoxe slavo-bizantine şi de puternicele tendinţe inovatoare ale Reformei, începând cu sec. XV–XVI; versiuni care proveneau din mai multe centre religioase protestante.

Tatăl nostru românesc are aceste caracteristici *sui generis*, deşi a fost, secole de-a rândul, exclusiv un text *scris*, fără o prea mare extensiune orală, înainte de sec. XVII–XVIII. O structură definitivă a *Tatălui nostru* începe să se construiască în sec. XVII (1648, 1688), se continuă în sec. XVIII (1795) şi se stabileşte în 1939, odată cu *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură* a lui Gala Galaction şi Vasile Radu. *Biblia* Iustinian (1968) conţine un text literar, dar cu unele conotaţii tradiţionale.

Tatăl nostru românesc, astăzi, a redevenit un *text oral*, multiconfesional, modern, prin care credincioşii, recitându-l, chiar dacă uneori (iarăşi!) se modifică, reuşesc să îşi exprime actul de credinţă faţă de Iisus în profunzimea sensului teologic – dincolo de ecleziastice variaţii formale. *Credinţa le este mai puternică decât textul recitat în biserică.*

Rugăciunea lui Iisus *Páter hēmōn, Pater noster, Tatăl nostru, Otče naš, Mi Atyánk, Vater unser, Notre Père, Padre nuestro, Padre nosso, Babbu nostru* răsună în toate limbile creştine şi va răsuna în eternitate.

Autorul mulţumeşte celor ce l-au îndrumat şi ajutat să ducă la bun sfârşit această lucrare: profesorilor universitari Francisca Băltăceanu de la Universitatea din Bucureşti şi Cesare Alzati de la Universitatea Catolică „Sacro Cuore" din Milano. De asemenea, doamnei Stela Toma pentru informaţiile şi materialul comunicat. În special doamna Francisca Băltăceanu a avut bunăvoinţa de a citi şi rectifica, atunci când a fost cazul, lucrarea de faţă.

Doamnei prof. Sanda Reinheimer-Râpeanu care i-a pus la dispoziţie o copie a volumului lui S. Heinimann (citat în bibliografie), fără al cărui corpus de texte romanice nu ar fi fost posibilă, în bună parte, examinarea versiunilor occidentale ale rugăciunii lui Iisus – i se cuvin calde mulţumiri.

BIBLIOGRAFIE

Alzati 1981 = Cesare Alzati, *Terra romena tra Oriente e Occidente. Chiesa ed etnie nel tardo '500*, Milano.

Armbruster 1977 = Adolf Armbruster, *La Romanité des Roumains. Histoire d'une idée,* Bucureşti.

Bernea 2000 = Horia Bernea, *Crezul. Tatăl nostru.* Cu acuarele de Horia Bernea, Bucureşti, Humanitas.

Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului şi a Noului Testament (trad. Vasile Radu şi Gala Galaction), Bucureşti, 1939.

Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului şi a Noului Testament. Tipărită pentru întâia oară la 1688 în timpul lui Şerban Vodă Cantacuzino, Domnul Ţării Româneşti. Retipărită după 300 de ani în facsimil şi transcriere [...], Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.

Biblia sau Sfânta Scriptură, ed. jubiliară 2001 (sub îngrijirea mitropolitului Bartolomeu Anania).

Cabrol, Leclercq 1936 = Fernand Cabrol & H. Leclercq (eds.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. XII.

CDDE = I.-A. Candrea, O. Densusianu, *Dicționar etimologic al limbii române. Elementele latine (A–PUTEA),* Socec, București, 1907–1914.
Liturghier = Matilda Caragiu Marioțeanu, *Liturghier aromânesc. Un manuscris anonim inedit*, București, Editura Academiei RPR, 1962.
Cartojan 1980 = Nicolae Cartojan, *Istoria literaturii române*, ed. Dan Simonescu, București.
Chouraqui 1991 = André Chouraqui, *La Bible*, traduite et presentée par André Chouraqui, ed. Desclée de Brouwer.
Chivu 1993 = Gheorghe Chivu (ed.), *Codex Sturdzanus*, București.
Demény 1971 = L. Demény (ed.), *Evangheliarul slavo-român de la Sibiu, 1551–1553*, București.
Dimitrescu 1963 = Florica Dimitrescu (ed.), *Tetraevanghelul tipărit de Coresi, Brașov, 1560–1561*, București.
Dimitrescu 1995 = Florica Dimitrescu, *Dinamica limbii române*, Cluj-Napoca – București, Editura Clusium & Editura Logos.
Di Sante 1986 = C. Di Sante, *La prière d'Israël. Aux sources de la liturgie chrétienne*.
Gerard 1989 = André-Marie Gerard, *Dictionnaire de la Bible*, Paris.
Gheție–Mareș 1985 = Ion Gheție, Al. Mareș, *Originile scrisului în limba română,* București, Editura Științifică și Enciclopedică.
Hamman 1971 = A.-G. Hamman, *La vie quotidienne des premiers chrétiens (95–97)*, Paris.
Hancock-Ștefan 2003 = George Hancock-Ștefan, *Impactul Reformei asupra românilor. 1517–1645*, Oradea.
Heinimann 1988 = Siegfried Heinimann, *Das Vaterunser in den romanischen Sprachen von den Anfängen bis im 16. Jahrhundert mit den griechischen und lateinischen Vorlagen…*, Tübingen.
Niculescu, Dimitrescu 1970 = Alexandru Niculescu, Florica Dimitrescu, *Testi romeni antichi (secoli XVI–XVIII)*, Padova.
Niculescu 2004 = Alexandru Niculescu, *Individualitatea limbii române*, 4. *Elemente de istorie culturală*, Cluj-Napoca, Clusium.
Noul Testament, tipărit pentru prima dată în limba română, la 1648, de către Simion Ștefan, Alba Iulia, 1988.
Philonenko 2001 = Marc Philonenko, *Le Notre Père. De la Prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris, Gallimard.
Pouilly 1989 = Jean Pouilly, *Dieu, Notre Père,* Cahiers Evangile 68, Paris, ed. du Cerf.
Rosetti 1986 = Al. Rosetti, *Istoria limbii române de la origini până la începutul secolului al XVI-lea*. Ediție definitivă, București.
Sacedorțeanu 1968 = Dimitrie Onciul, *Scrieri istorice.* Ediție critică îngrijită de Aurelian Sacerdoțeanu, București, Editura Științifică.
Texte românești = Texte românești din secolul al XVI-lea. Ediții critice de Emanuela Buză, Gheorghe Chivu, Magdalena Georgescu, Ion Gheție, Alexandra Roman Moraru, Florentina Zgraon, coord. Ion Gheție, București 1982.

NOTRE PÈRE
(*Résumé*)

1. C'est pour la première fois qu'une étude plus ample sur l'*Oratio dominicalis* – transmise par Jésus Christ à Ses Apôtres – paraît en Roumanie. Cet article *laïque* et *historique* étudie les changements que cette prière a subis depuis son attestation évangélique (*Mathieu* 6, 9–13, *Luc* 11, 2–4), jusqu'aux versions romanes modernes en passant par les versions médiévales. A partir des langues originaires, l'araméen (la langue de Jésus), l'hébreu et le grec (la langue des Évangiles), l'*Oratio dominicalis* été traduite, comme les textes évangéliques, en latin (*Veteres latina*) au II^{e} et III^{e}

siècles. Devenue entre temps la prière fondamentale du christianisme, elle este incluse dans la *Vulgata* catholique (Ive) et «reproduite» par des versions «vulgaires», autorisées par l'Eglise dans les langues romanes occidentales.

Le titre de l'*Oratio dominicalis* – terme théologique – coïncide avec ses premiers mots: *Páter hemón* (en grec), *Pater noster* (en latin).

2. La version de la *Vulgata* devient le texte fondamental de l'Église Catholique dans les pays occidentaux. Mais, étant donné que le latin ecclésiastique (littéraire) n'était pas à la portée de tout le monde, même pas à la portée des croyants, sans une culture appropriée, des versions simplifiées ou paraphrasées (explicatives, „vulgarisées") de la prière sont apparues dans les langues romanes occidentales. Pendant l'office religieux, le récitatif étant en latin, les fidèles disposaient pour leur usage d'une version plus explicite, autorisée par l'Église. Ces versions „populaires" – qui, en Italie, s'appelaient „volgarizzamenti" – sont également examinées dans cette étude.

3. Cette situation persiste en Europe occidentale jusqu'au XVIe siècle, quand – en 1516 – Erasmus traduit la *Bible ab novo*. Un autre texte essayait ainsi de remplacer la *Vulgata.* En outre, avec la Réforme de Luther et de Calvin, la traduction de la *Bible* dans les langues „vernaculaires", moins répandues, connaît une diffusion et un essor de plus en plus importants. L'*Oratio dominicalis – Pater noster* – est traduite maintenant dans les langues de tous les chrétiens d'Europe.

4. De ces circonstances favorables ont profité aussi les zones de confession gréco-orientale. Sur ces territoires l'expansion de l'Évangile s'est produite à partir du centre théologique et culturel d'Alexandrie, constitué par un mélange ethnique et religieux juif, grec et latin. Il y avait à Alexandrie des Grecs judaïsés, des Juifs grécophones et de culture hellénique et des Latins ou des latinophones: un véritable *melting-pot de l'Antiquité.* Ils avaient des contacts directs avec les lieux où sont nés Jésus et les Apôtres et ils ont été les premiers lecteurs et interprètes des Évangiles (écrites au Ier siècle).

D'Alexandrie, les Évangiles et leurs traductions latines sont arrivées en Occident par l'Afrique du Nord (avec Carthage comme première étape), mais, étant écrites en grec, elles touchaient également les communautés de la Grèce ancienne, c'est-à-dire de l'Elade. *La première langue du christianisme en expansion a été le grec!*

C'est ainsi – on peut bien le supposer – que l'évangélisation a atteint les bords de la Mer Noire, le *Pontus Euxinus* de l'époque. Il y avait dans cette zone maritime de la Scythia Minor quelques cités-forteresses construites et peuplées par les Grecs (dont Tomis était la plus importante). C'est là-bas, dans la Scythia Minor maritime et grecque, qu'a eu probablement lieu la première christianisation (évangélisation) des territoires nommés ultérieurement „roumains". Cette première christianisation aurait pu se produire entre le IIe et le IIIe siècle.

Une deuxième christianisation a eu lieu sur les territoires occidentaux de l'actuelle Roumanie (la Transylvanie) suite à l'invasion des Romains, à partir du IIe siècle. C'est là un autre „couloir" de culture, selon l'expression de N. Iorga (reprise par G. Brătianu et R. Theodorescu), un couloir représenté par les Romains (soldats et colons) dont on peut supposer que quelques-uns étaient christianisés (dans les limites d'un christianisme initiatique, primitif).

Tout cela atteste que la pénétration du christianisme sur le territoire de l'actuelle Roumanie a devancé de 6 à 7 siècles ce qu'on appelle la „formation du peuple et de la langue roumains". Ceci dit, on peut affirmer que l'avènement du christianisme n'a aucun rapport avec les problèmes de la „continuité" daco-romaine en Transylvanie. Les communautés roumanophones du nord du Danube ont été chrétiennes bien avant d'être considérées «daco-romanes» et encore moins «roumaines»!

5. En revanche, le sort de l'*Oratio dominicalis* est directement lié à l'expansion du christianisme dans les régions situées entre le Danube et les Carpates. Même si le christianisme s'y est implanté très tôt, d'une manière plutôt primaire, une bonne partie de la terminologie chrétienne d'origine latine en roumain ne saurait être antérieure au IVe ou Ve siècle. Ainsi, *Dumnezeu* (du lat. *Domine-Deus*, cf. aussi it. *Domineddio*) est associé à l'office religieux en latin qui n'est attesté qu'au IVe siècle. *Biserică* (du lat. *Basilica*) a acquis son sens religieux chrétien seulement au IVe siècle. Il s'ensuit que l'existence d'une vrai office chrétien dans nos contrées ne peut être datée qu'à partir de cette époque – et *ipso facto* qu'elle est liée aux régions du sud du Danube, fortement romanisées.

De la même manière l'*Oratio dominicalis* pénètre plus tard au nord du Danube dans la langue des conquérants slaves de ces régions. La prière de Jésus a été traduite du grec en slavon (autour du IXe ou Xe siècle, après la christianisation des Bulgares) et, devenue *Otcĕ naš* (*Pater noster*), elle touche, entre les Carpates et le Danube, les communautés déjà évangélisées dans cette expression. Les élites slavo-bulgares qui dominaient les territoires de la «grande Bulgarie» l'ont diffusée auprès des croyants roumanophones qu'elles gouvernaient (selon P. P. Panaitescu). Les Roumains ont dû se résigner ainsi à parler une langue romane et à prier dans une langue slave (le slavon étant la langue officielle de la culture religieuse et de l'administration).

La prière *Otče naš*, devenue en roumain *Ocenaş*, est la première version de l'*Oratio dominicalis* attestée sur le territoire roumain au nord du Danube. Cette version slavone est restée officiellement intégrée à l'office orthodoxe roumain jusqu'au XVIe siècle, époque des premiers textes écrits en roumain (parus peut-être dès la fin du XVe). La pénétration de la Réforme de Luther en Transylvanie au temps du „voïvodat" (principauté) de Transylvanie (après 1541), grâce aux „Saxons" (roum. *saşi*) de Braşov (Kronstadt), a favorisé la traduction de *Ocenaş* en roumain. L'*Evangheliar de Coresi* (1559) de même que le *Tetraevangheliar* (1560–1561) ont introduit le texte roumain dans les textes sacrés orthodoxes. Mais on ne peut pas savoir s'il a été introduit également au sein de l'office orthodoxe en langue roumaine. Tout ce qu'on peut dire c'est que la Réforme de Luther et de Calvin préconisaient le culte religieux en langue roumaine. C'est ainsi que l'*Oratio dominicalis* se voyait enfin accorder la place centrale qu'elle méritait.

La présente étude examine les diverses versions que ce texte a connues en roumain et les difficultés soulevées par la transposition terminologique: il y a – comme on le sait – dans la prière de Jésus des termes théologiques en hébreu, en grec et en slavon dont le roumain pouvait difficilement rendre le sens. C'est pourquoi on peut supposer qu'il y a eu plusieurs versions de *Otče naš*. Sur le territoire roumain auraient donc circulé *plusieurs* traductions du slavon en roumain de même que *plusieurs* versions roumaines. Il n'est pas exclu par ailleurs que les adeptes de Jan Hus, réfugiés au XVe siècle en Moldavie, aient traduit eux aussi *Otče naš* en roumain vu que la version moldave de Luca Stroici 1594 est différente des versions de Transylvanie.

Au XVIIe siècle, avec *Noul Testament de la Bălgrad* (1648) commence à prendre corps une version roumaine mieux articulée de la prière. En 1688, la *Bible* de Bucarest, qui consacre une nouvelle traduction du grec, établit un texte plus apte à devenir le texte définitif du *Tatăl nostru* roumain. Mais ce texte n'avait pas de chances d'être utilisé en dehors de l'office orthodoxe du fait que le culte continuait à être célébré en slavon ou en grec dans les églises de Ţara Românească. Tandis qu'à cette même époque, en Transylvanie, sur la disposition officielle des autorités calvines, les «slujbe» (offices) orthodoxes se faisaient en roumain!

Les versions roumaines de *Tatăl nostru* connaissent avec le temps bien des variations terminologiques; rien que le syntagme (*pâinea noastră*) *cea de toate zilele* a pu enregistrer plusieurs variantes: *săţioasă*, *cea de-a pururi*, *cea de fiinţă*.

Mais ce qu'il y a d'important dans l'histoire de *Tatăl nostru* et de ses variantes ne concerne pas vraiment le texte. En utilisant cette prière, avec ses différentes variations terminologiques, la spiritualité chrétienne des communautés roumanophones lui reconnaît une validité absolue, unique. La comparaison des versions roumaines qu'elle a connues depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours, illustre l'indifférence des fidèles à l'égard des textes sacrés écrits (due peut-être à l'ignorance). Pour tout chrétien roumain, *Tatăl nostru* reste le prière orale fondamentale apprise et pratiquée en famille comme à l'église: elle devient ainsi l'élément essentiel de l'unité orthodoxe sur tout le territoire où se parle la langue roumaine.

Università degli Studi
Istituto di Filologia Romanza
Udine, Via Mazzini, 3
Italia